



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

HEZROM VIEIRA COSTA LIMA

***“JÁ VEIO TUDO DOS ANTEPASSADOS”*: História, Memória e Identidade Étnica
em Caiana dos Crioulos**

Orientadora: Prof^a. Dra. Solange Pereira da Rocha

Linha de Pesquisa: História Regional

JOÃO PESSOA – PB

2015

**“JÁ VEIO TUDO DOS ANTEPASSADOS”: HISTÓRIA, MEMÓRIA E
IDENTIDADE ÉTNICA EM CAIANA DOS CRIoulos**

Hezrom Vieira Costa Lima

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História do
Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da
Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em
cumprimento às exigências para obtenção do
título de Mestre em História, Área de
Concentração em História e Cultura Histórica.

Orientadora: Prof^a. Dra. Solange Pereira da Rocha

Linha de Pesquisa: História Regional

JOÃO PESSOA – PB

2015

L732j Lima, Hezrom Vieira Costa.
 Já veio tudo dos antepassados: história, memória e
 identidade étnica em Caiana dos Crioulos / Hezrom Vieira
 Costa Lima.- João Pessoa, 2015.
 170f. : il.
 Orientadora: Solange Pereira da Rocha
 Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA
 1. História regional. 2. Quilombolas - Comunidade de
 Caiana dos Crioulos - Alagoa Grande-PB. 3. Memória.
 4. Tradição. 5. Identidade étnica.

UFPB/BC

CDU: 981.422(043)

**“JÁ VEIO TUDO DOS ANTEPASSADOS”: HISTÓRIA, MEMÓRIA E
IDENTIDADE ÉTNICA EM CAIANA DOS CRIoulos**

HEZROM VIEIRA COSTA LIMA

Dissertação de Mestrado avaliada em ____/____/____ com conceito _____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Solange Pereira da Rocha

Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Orientadora

Profa. Dra. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos – Universidade Federal da Paraíba
Examinador Externo

Prof. Dr. Élio Chaves Flores

Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Examinador Externo

Prof. Dr. Cristiano Luis Christillino

Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Pernambuco
Suplente Externo

Profa. Dra. Serioja Cordeiro Mariano

Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Suplente Interno

À minha família – Antonio, Simone, Hamul e Jéssica.

Aos moradores de Caiana dos Crioulos, os antepassados e os atuais, por constituírem uma comunidade com ricas tradições e por compartilharem suas memórias, possibilitando assim a conclusão dessa pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente ao Eterno, pelo dom da vida e por ter me sustentado até hoje.

Uma das principais características que o mestrado proporciona, além do crescimento acadêmico e profissional, diz respeito ao convívio com pessoas que marcam a sua trajetória de vida.

A pesquisa foi desenvolvida mediante um tripé geográfico, Campina Grande – Alagoa Grande – João Pessoa, então dividirei os agradecimentos seguindo essa lógica de raciocínio.

De Campina Grande, minha cidade natal, sou grato aos meus pais Antonio e Simone. Ao meu pai Antonio sou grato pelo exemplo de caráter e retidão e também por sempre me incentivar cobrando “quando essa dissertação vai tá pronta?”. Pronto painho, finalmente ela saiu. À minha mãe agradeço o cuidado, amor e carinho que só uma mãe sabe ter. Meu obrigado se estende também ao meu irmão Hamul, outro exemplo de caráter e retidão que me servem de espelho por toda a vida.

Mesmo que palavras não possam descrever tentarei agradecer à minha esposa Jéssica, além de companheira de jornada se tornou parceira durante a pesquisa/estudo da temática, além de amor e dedicação incomensuráveis que se transformaram no meu porto seguro.

Sobre minha estadia em Alagoa Grande sou grato, primeiramente, aos moradores de Caiana dos Crioulos que compartilharam suas memórias e histórias de vida que serviram de base para a elaboração da presente dissertação. As colaboradoras da pesquisa, Edite José, a dona Edite, mulher forte e guerreira, agradeço por sua simpatia, disponibilidade de sempre ajudar e por conseguir, como poucos, transportar suas memórias para o hoje, fazendo com que aqueles que lhe escutam possam reviver o momento narrado.

Agradeço também a professora Luciene Tavares, pelo cuidado e atenção dedicado, pelas tardes de conversa e por servir, também, de interlocutora. Obrigado professora Maria das Dores, mais conhecida por Neide, por se disponibilizar a rememorar sua história e compartilhar sua trajetória de vida. Agradeço também à Elza Ursulino, pelas duas entrevistas concedidas e por compartilhar informações que foram de suma relevância na pesquisa.

Meus sinceros agradecimentos também à professora Lúcia de Fátima, por além de compartilhar histórias e momentos referentes à Caiana, sempre estar com as portas de sua casa abertas para me receber. Sempre lembrarei de suas palavras!. Todas vocês contribuíram de forma significativa para entendermos a história de Caiana dos Crioulos.

Ainda em Alagoa Grande, sou grato também aos meus parentes, Verônica e Carlindo (tios), Renata, Gordo, Carlos e Laila (primos), os quais além de terem aberto as portas de sua casa para me conceder abrigo, também foram de extrema importância em se tratando de suporte emocional. Obrigado!

Em João Pessoa sou grato aos colegas de curso Aline Cavalcanti e Eduardo Queiroz, que também partilharam das dores, alegrias e cafezinhos que o mestrado proporcionou. Além disso, sou grato também ao professor Luciano Queiroz e Eduardo por terem facilitado minha trajetória cedendo lugar para dormir em sua casa, diminuindo bastante o cansaço e o tempo gasto entre as viagens.

Sou grato também aquela historiadora que além de inspirar, demonstrou ser mais do que uma orientadora, pois me incentivou, ajudou, questionou, mas que principalmente, tomou todos os cuidados necessários para que o trabalho final tivesse a qualidade necessária. Solange Rocha, acredito que as palavras aqui elucidadas não serão o suficiente para corresponder ao seu cuidado dedicado nos últimos dois anos, entretanto, muito obrigado.

Gostaria de agradecer também à banca, pelo cuidado na leitura e pelas contribuições sugeridas. A professora Maria de Fátima Ferreira Rodrigues por conceder material que auxiliou no entendimento da temática, sobretudo na relação entre memória e fotografia, pelo cuidado e carinho. O professor Élio Chaves Flores, que contribuiu com as questões levantadas em sala de aula e também por conceder a reportagem “Um Quilombo Esquecido”, que se tornou um elemento de suma importância para a articulação final do texto. O professor Cristiano pelas sugestões no texto durante a qualificação e também a professora Serioja, pelas discussões propostas em sala de aula.

Ao Programa de Pós-Graduação em História/UFPB e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsa de estudo que possibilitou o desenvolvimento desta pesquisa.

A todos vocês, inclusive você leitor, obrigado!

Ô rosa roseira, ô rosa rosetá, menina
abre essa roda, que o Coco vai começar

RESUMO

Como podemos definir um quilombola? Essa questão diz respeito à principal problemática do presente trabalho. Para tanto, traçamos como objeto de nossa pesquisa, a Comunidade de Caiana dos Crioulos, localizada no município de Alagoa Grande – PB e reconhecida como uma legítima Comunidade Remanescente de Quilombos – CRQs, objetivando compreender como a *identidade étnica* dos moradores é articulada em tempos distintos e como eles se percebem enquanto quilombolas. Nesse sentido, para a realização da pesquisa, utilizamos suportes variados, como *fontes orais* obtidas com cinco entrevistadas, pertencentes a comunidade ou vinculadas a ela de alguma forma; CD's com registros de Cocos e Cirandas; reportagens veiculadas por jornais em diferentes épocas e que forneceram um panorama sobre a comunidade antes de sua legitimação, assim como livros de batismos e o Censo Geral de 1872 no que concerne as discussões referentes ao período Oitocentista. Em relação ao aporte teórico, trabalhamos a partir dos conceitos de *memória individual* e *memória coletiva* (Maurice Halbwachs), *tradição* (Caroline Luvizotto), *tradição inventada* (Eric Hobsbawm e Terence Ranger), *identidade* (Maria Lúcia Montes), *grupos étnicos e etnicidade* (Fredrik Barth), *lugar de memória* (Pierre Nora), além dos conceitos de *documento* e *monumento*, propostos por Jacques Le Goff, os quais foram de suma relevância para a realização da pesquisa, uma vez que propiciaram o entendimento acerca das hipóteses que explicam o surgimento da comunidade. Através dos relatos obtidos, percebemos nas versões sobre a origem da comunidade o que Hebe Mattos caracterizou como *memória de resistência*, uma vez que todas estão associadas à luta contra o sistema escravista e a negação da imposição ao cativo imposto pelos seus algozes. Percebemos também que os antepassados ocupam lugar de destaque na *memória coletiva* dos moradores, na medida em que estes contribuíram para a consolidação de práticas culturais e formas de percepção do mundo que se tornaram *tradições* e que os moradores mais velhos buscam reproduzir, transmitindo aos moradores mais novos as heranças dos quilombolas. Portanto, a identidade de quilombola dos moradores de Caiana dos Crioulos é um campo onde se articulam de forma simbiótica *memória* e *tradição*, onde o passado é constantemente elucidado e ressignificado frente as configurações da sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Memória, Tradição, Identidade Étnica e Quilombola.

ABSTRACT

How can we define a maroon? This issue is the main issue of this paper. Therefore, we draw as the object of our research, community of Caiana dos Crioulos, in the municipality of Alagoa Grande - PB and recognized as a legitimate Community Remnant of Quilombo - CRQs, aiming to understand how the ethnic identity of the residents is articulated at different times and how they perceive themselves as Maroons. In this sense, for the research, we use various media, such as oral sources obtained with five interviewed, belonging to community or linked to it in some way; CDs with records of Cocos and Cirandas; reports conveyed by newspapers at different times and provided an overview of the community before his legitimacy as well as baptisms of books and the 1872 Census regarding discussions concerning the nineteenth century period. Regarding the theoretical framework, we work from the concepts of individual memory and collective memory (Maurice Halbwachs), tradition (Caroline Luvizotto), invented tradition (Eric Hobsbawm and Terence Ranger), identity (Maria Lucia Montes), ethnic groups and ethnicity (Fredrik Barth), place of memory (Pierre Nora), in addition to document concepts and monuments, proposed by Jacques Le Goff, which were of great relevance to the research, as it led to the understanding of the hypotheses that explain the emergence of the community. Through the obtained reports, realized in the versions on community origin which Hebe Mattos characterized as resistance memory, once all are associated with fight against the slave system and the denial of enforcement captivity imposed by his captors. We also realize that the ancestors occupy a prominent place in the collective memory of the inhabitants, as they contributed to the consolidation of cultural practices and ways of perceiving the world that have become traditions and that older residents seek reproduce, passing on to more residents new inheritance of the Maroons. Therefore, the quilombo identity of residents of Caiana dos Crioulos is a field where articulate symbiotically memory and tradition, where the past is constantly elucidated and front reframed the settings of contemporary society.

Keywords: Memory, Tradition, Ethnic Identity and Quilombo.

LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS

Tabelas

1: Certificações das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil (fev. 2015).	57
2: Profissões dos escravizados de Alagoa Grande no ano de 1872.....	68
3: Cor/Origem étnica dos batizados na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem de Alagoa Grande (1862-1864).....	72
4: Presença de padrinhos e madrinhas entre filhos de escravizados.....	74
5: Condição social dos padrinhos.....	75

Gráficos

1: Historiografia de Caiana dos Crioulos.....	19
2: Registros de Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil (fev. 2015).....	56

LISTA DE ICONOGRAFIAS

Litogravuras

- 1: Troca de informações e rede de sociabilidades entre escravizados, forros e libertos....36
- 2: Fuga de escravizados para Quilombos abolicionistas.....37
- 3: Simbolismo das camélias.....38

Fotografias

- 1: Paróquia de Nossa Senhora da Boa Viagem, Alagoa Grande – PB.....77
- 2: O trabalho no “quilombo esquecido”91
- 3: Orquestra típica do “quilombo esquecido”93
- 4: Mulheres do “quilombo esquecido”93
- 5: Reportagem: Um quilombo esquecido.....110
- 6: Mulheres de Caiana dos Crioulos.....133
- 7: Comemorações do 20 de novembro, Escola Firmo Santino em Caiana (2014).....137
- 8: Banda de Pífano de Caiana em 1949.....156

Imagens

- 1: Quilombos da Paraíba.....61
- 2: Localização de Caiana dos Crioulos.....63
- 3: Em busca da liberdade: Rebelião no navio negreiro.....103
- 5: Caminhos da liberdade: distância entre Baía da Traição e Alagoa Grande.....104
- 5: Abolição e liberdade: distância entre Areia e Alagoa Grande.....118
- 6: Quilombo e liberdade: distância entre Palmares e Alagoa Grande.....120

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. TRANSFORMAÇÃO PARADIGMÁTICA DE QUILOMBO HISTÓRICO EM QUILOMBO CULTURAL.....	26
1.1. QUILOMBO ROMPIMENTO E QUILOMBO ABOLICIONISTA.....	28
1.2. QUILOMBISMO E PAN-AFRICANISMO.....	41
1.3. QUILOMBOS DA PARAÍBA: Um histórico de lutas quilombolas nos períodos Colonial e Imperial.....	45
1.4. AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS.....	52
2. A FORMAÇÃO DE CAIANA.....	62
2.1. ALAGOA GRANDE E A ESCRAVIDÃO NO OITOCENTOS.....	67
2.2. AS ORIGENS DE CAIANA.....	79
2.3. EM BUSCA DE UMA <i>PUREZA ÉTNICA E RACIAL</i> : Os discursos de Celso Mariz e Ivaldo Falconi sobre Caiana.....	88
3. SER QUILOMBOLA: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA EM CAIANA DOS CRIoulos.....	96
3.1. MEMÓRIAS DE RESISTÊNCIA: A Caiana dos Antepassados.....	97
3.2. NEGRO & QUILOMBOLA: A Identidade em Questão.....	123
3.3. “ <i>JÁ VEIO TUDO DOS ANTEPASSADOS</i> ”: Festas e Tradições de Caiana dos Crioulos.....	144
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	162
REFERÊNCIAS.....	169
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

A escravidão marcou de forma negativa a história brasileira e suas heranças ainda são sentidas em todos os segmentos étnicos e sociais que compõem o povo brasileiro. Mesmo nos dias de hoje a população afrodescendente é obrigada a conviver com o fantasma da escravidão que, em uma espécie de relação atemporal, não desassocia o passado de labutas e tentativa de coisificação da qual foram vítimas os africanos e seus descendentes escravizados de um presente em que o passado senhorial ainda se faz evidente, relegando a homens e mulheres negras um lugar social de submissão em uma sociedade que ainda se mantém – apesar da abolição e de possuir um sistema representativo baseado na democracia, racista.

No Brasil, a escravidão vigorou por, aproximadamente, três séculos e meio e como todo sistema que é baseado no uso da força, possuindo contradições sociais abismais, teve em seu seio diversas formas de resistência e embates que enfrentaram e confrontaram diretamente sua forma de organização. Moura (1981) afirma que a principal forma de combate ao sistema escravista no Brasil foi a organização de quilombos, aparecendo “onde quer que a escravidão surgisse”, ou seja, segundo a visão desse autor, os quilombos se fizeram presentes por toda a extensão do território nacional.

Nesse sentido, quilombo se transforma em sinônimo de resistência. Resistência atrelada a negação de uma condição imposta que tentava, diariamente, transformar os africanos e seus descendentes, os quais se encontravam na condição de cativos, em *coisas*. A negação à prática de transformar em *peças* (para utilizar um termo da época) seres humanos não era uma tarefa fácil, pois todo o Estado e seus *aparelhos ideológicos*¹, para utilizar uma expressão de Althusser (1987), possuíam um modelo de sociedade baseado na diferença e desigualdade (BARROS, 2012, p.50), em que o modelo ideal era ser branco/livre em oposição ao negro/escravo.

O fenômeno da formação de quilombos emerge, portanto, como rompimento imediato da condição atual do negro escravizado. Porém, conforme foi demonstrado por Silva (2003, p.11-18) e destacado por Barros (2012, p.187-199), não tinha como intuito

¹ Saliento que a apropriação do conceito de *aparelhos ideológicos* não se estende a todos aqueles definidos por Althusser. São excluídos da nossa definição a polícia e a escola, embora, possam se encaixar como formas de manutenção da sociedade escravista. Porém, nesse sentido, nosso objetivo foi fazer referência, especificamente, a religião e ao controle social exercido pela naturalização da escravidão que ocorreu na América portuguesa e, consequentemente, no período independente, primeiro e segundo reinados. Para um aprofundamento sobre como a religião foi utilizada para legitimar a escravidão, além da ampla historiografia, sugerimos, especificamente, a leitura de Barros (2012) e Mattos (2004).

direto modificar a sociedade escravista vigente. Ela era uma ação rápida e direta que tinha como principal objetivo *romper* a condição de cativo na qual o indivíduo estava inserido. Era uma reação, de certa forma pessoal, mesmo que praticada em vários casos, no âmbito do coletivo. Percebemos uma primeira modificação na concepção de quilombo, através da diferenciação elucidada por Silva (2003) em que o autor evidencia às modificações existentes nas formas de organização dos quilombos pós-século XIX, decorrentes de uma nova discussão que emergia a nível nacional, a questão da abolição da escravidão no Brasil.

Essa nova forma de organização de quilombos, debate relativamente recente na historiografia, foi denominada de *quilombo abolicionista*, em oposição ao *quilombo rompimento*, que no presente trabalho é denominado como *quilombo histórico*. A discussão sobre a diferença entre ambos será aprofundada no capítulo 2, intitulado “Transformação Paradigmática de Quilombo Histórico em Quilombo Cultural”, bem como a discussão atual da situação das Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs).

Nesse contexto, o objeto de nossa pesquisa constitui-se na comunidade de Caiana dos Crioulos, localizada na zona rural da cidade de Alagoa Grande, interior do estado da Paraíba (microrregião do Brejo Paraibano e Mesorregião do Agreste Paraibano). Ressaltamos que esta comunidade tem sido objeto de estudo de vários pesquisadores situados nos mais diversos campos do saber, como Historiadores, Geógrafos, Biólogos e Linguistas, uma vez que se configura como uma das principais comunidades remanescentes de quilombos na região e que tem marcadamente uma ancestralidade africana presente em sua composição étnica, bem como em suas práticas culturais, a exemplo da Ciranda e do Coco de Roda.

Sendo assim, a problemática do trabalho diz respeito ao processo de construção da identidade quilombola, a partir do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, ocorrida em 08 de junho de 2005. Dentre as questões norteadoras da pesquisa, buscamos investigar: Se a identidade de remanescente de quilombo é reconhecida pelos moradores da comunidade? Quais elementos provenientes da cultura africana foram ressignificados durante a diáspora negra no pós-abolição? Como se dá a relação entre os moradores de Caiana e Alagoa Grande? E qual o papel da História de Caiana na memória de Alagoa Grande?

HISTORIOGRAFIA SOBRE A COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBOS DE CAIANA DOS CRIoulos

As fontes mais antigas sobre a comunidade de Caiana datam de 1949, uma reportagem presente no encarte Correio das Artes do jornal “A União”, intitulado *Um Quilombo Esquecido* e cuja autoria é de Ivaldo Falconi e uma conferência proferida por Celso Mariz no Teatro Santa Ignez em Alagoa Grande, também no mesmo ano. A reportagem de Ivaldo Falconi aborda as características do mundo do trabalho e do lazer presentes em Caiana, enfocando o cotidiano da comunidade e englobando a questão territorial e o papel da música executado pelos membros da “orquestra típica de pífano” da comunidade. Já a conferência proferida por Celso Mariz em Alagoa Grande, o qual percorreu várias cidades da Paraíba abordando questões ligadas à história das cidades visitadas, enfatiza a questão étnica da comunidade. Celso Mariz afirma que não pode visitar “os pretos de Caiana” mas reconhece a importância que aquela comunidade exerce na “paisagem etnológica” da cidade. As duas fontes são de extrema relevância para percebemos as relações raciais no Brasil no pós-abolição, enfatizando o caráter étnico, uma vez que é possível perceber em ambas um desejo de encontrar em Caiana uma pureza étnica/racial, além de um modo de vida tal qual em África.

No campo acadêmico, a primeira pesquisa com rigor científico realizada em Caiana data de 1975, quando alunos do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, liderados pela professora Josefa Salete Cavalcanti, visitaram a comunidade. Entretanto a pesquisa realizada não conseguiu identificar, de acordo com os relatos dos moradores, uma data nem a forma como a comunidade foi formada.

A comunidade de Caiana dos Crioulos foi visitada novamente no ano de 1993, em pesquisa organizada pelos professores da Universidade Federal da Paraíba, Maria Ignez Novais Ayala (letras) e Marcos Ayala (sociologia), quando foram registrados 5 cocos tocados em Caiana, resultado que fora publicado em 2000, no livro *Cocos: Alegria e devoção*.

No ano de 1998, 23 anos após a visita dos primeiros pesquisadores da UFPB, a comunidade é visitada novamente, dessa vez já sendo reconhecida enquanto “Caiana dos Crioulos” e tendo como objetivo o laudo antropológico para o reconhecimento da mesma enquanto uma legítima Comunidade Remanescente de Quilombo. Nesse sentido, os responsáveis pelo laudo foram a antropóloga Vânia Fialho de Souza, que também publicou sobre os resultados obtidos em Caiana na Revista “Observatório Quilombola”

n.15 e o sociólogo Ricardo de Paiva. O laudo apresentado pelos pesquisadores, além de apontar algumas características sobre as origens de Caiana dos Crioulos, também serviu de base para o reconhecimento da comunidade enquanto uma legítima CRQs, ocorrido no ano de 2005.

A comunidade de Caiana dos Crioulos é apresentada em 2001 no livro *Quilombos na Dinâmica Social do Brasil*, organizado por Clóvis Moura, um dos mais renomados pesquisadores sobre quilombos no país. No artigo intitulado *Quilombos e Remanescentes de Quilombos na Paraíba*, escrito por Aécio Villar de Aquino, é apresentado um panorama da comunidade de Caiana dos Crioulos, sua localização geográfica e as características inerentes aquela comunidade.

No ano de 2006, a comunidade de Caiana dos Crioulos volta a ser pesquisada pela academia, dessa vez por Lorena Travassos e Nadja Carvalho, quando publicam o artigo *Serena, Serená: um documentário sobre a memória da cultura paraibana*, na Revista Caos (Revista Eletrônica de Ciências Sociais). O artigo que tem como base o documentário, cujo nome encontra-se no próprio título, objetivou analisar a memória dos mestres de cocos e ciranda em localidades distintas na Paraíba, sendo uma delas o grupo de ciranda de Caiana dos Crioulos.

No ano de 2007, três resultados de pesquisas foram publicados sobre Caiana dos Crioulos. A primeira delas fora realizada por José Antonio Novaes da Silva professor de biologia da Universidade Federal da Paraíba, quando publica o artigo *Condições Sanitárias e de Saúde em Caiana dos Crioulos, uma comunidade quilombola do estado da Paraíba*, onde aborda questões sanitárias e doenças que tem mais incidência em populações afrodescendentes, além de contemplar um panorama das condições de saúde daquela comunidade. Outro resultado de pesquisa publicado no mesmo ano foi realizado por Janailson Macêdo Luiz e sua orientadora, a professora de história da UEPB, Maria Lindaci Gomes de Souza, artigo intitulado *Caiana, Coco e Ciranda: as cirandeiras de Caiana dos Crioulos e a arte de (re)inventar as tradições e o cotidiano*, com base na História Cultural e nos conceitos propostos por Certeau (2009), é apresentado um perfil de como as cirandeiras dessa comunidade reinventam seu cotidiano através da música.

No ano de 2008, é publicado o artigo *Quilombos na Paraíba: notas sobre a emergência de uma comunidade quilombola*, publicado na Revista Ariús, de autoria de Eulália Bezerra Araújo e da professora do PPGCS (UFCG) Mércia Rejane Rangel Batista, onde são abordadas questões referentes à identidade quilombola em Caiana dos Crioulos,

voltadas para os estudos das relações raciais nas Ciências Sociais brasileiras, materializadas na auto - identificação dos moradores enquanto quilombolas.

As dissertações que tem como objeto de pesquisa a comunidade de Caiana dos Crioulos foram realizadas em 2009. A primeira pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPB, intitulada *A luta pela terra e a construção do território remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande - PB*, de autoria de Alecsandra Pereira da Costa Moreira, aborda as problemáticas referentes à questão territorial e a identidade étnica em Caiana dos Crioulos. E a segunda foi realizada pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, também da UFPB, cujo título é *Rádiodifusão comunitária e inclusão dos segmentos quilombolas na Paraíba: referências e análises sobre a fala ideal*, de autoria de Marco Antônio de Oliveira Tessarotto. Essa pesquisa teve por objetivo analisar a presença de rádios comunitárias em três cidades distintas, Serra Redonda, Santa Luzia e Alagoa Grande, onde nessa última, o autor teve como intuito identificar o tipo de influência que essas mídias exercem na manutenção das identidades culturais das comunidades negras rurais.

Ainda no mesmo ano, também fora publicado o artigo *Identidade, memória e práticas culturais: cantigas do cancioneiro tradicional, narradas pelas mulheres da comunidade remanescente de Quilombos Caianas dos Crioulos – PB*, de autoria conjunta entre as professoras da UEPB (Campina Grande), Maria Lindaci Gomes de Souza (História) e Maria Aparecida Barbosa Carneiro (Sociologia), que buscou relatar histórias de vida de mulheres e a importância dada pelas mesmas às cantigas.

Já em 2010, cinco pesquisas são realizadas na comunidade. Na primeira delas o pesquisador Janailson Macêdo Luiz aprofunda os questionamentos apresentados no artigo publicado em 2007 e realiza uma pesquisa de monografia sobre o tema, intitulada *"Arrocha o bumba negada": Cotidiano, Tradição e Memórias das Cirandeiras de Caiana dos Crioulos*, ainda no mesmo campo teórico da História Cultural. A segunda fora realizada no curso de enfermagem da UEPB, *campus* Campina Grande, por Leandro de Souza Martins, quando o mesmo publica os resultados de sua monografia de graduação, intitulada *A utilização da fitoterapia em três comunidades quilombolas da mesorregião do agreste da Paraíba*, em que o autor verifica o conhecimento e a utilização de plantas medicinais em três CRQs da Paraíba, Grilo, Sítio Matias e Caiana dos Crioulos. A terceira delas fora realizada pelo professor de história da UEPB (Campina Grande), Josemir Camilo, quando publica o artigo *Cultura, memória coletiva e identidade étnica na ciranda de Caiana dos Crioulos*, onde aborda a questão da etnicidade presente em

cirandas cantadas/brincadas na comunidade. A quarta pesquisa realizada nesse ano foi a pesquisa conjunta de Sara Divina Melo da Silva e Gabriela Buounfiglo Dowling, intitulada *O coco de roda no quilombo: performance, tradição e oralidade em Caiana dos Crioulos (Paraíba-Brasil)*, publicado na revista *Amerika: Memórias, identités, territories*, do Laboratoire Interdisciplinaire de Recherche sur les Amériques – LIRA (Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar sobre as Américas), revista francesa que publica pesquisas referentes à memória, identidade e territorialidade na América. Por fim, tem-se a publicação do artigo *O que o campo ensina além dos dados etnográficos: uma viagem a caiana dos crioulos um espelho para a vida*, na Revista Homem, Espaço e Tempo, de autoria de Pedro Fernandes de Queiroz, professor de sociologia da Universidade Vale do Acaraú (Campina Grande).

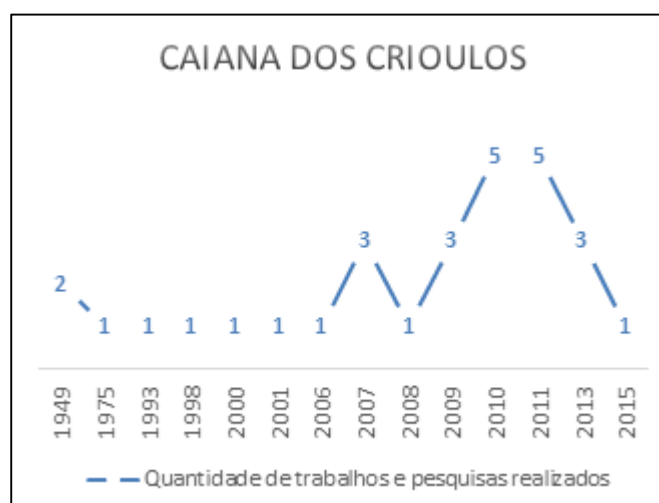
No ano de 2011 foram realizadas cinco publicações que abordam Caiana dos Crioulos, a primeira delas fora o livro *Do Campus ao Campo: olhares sobre Políticas Públicas dirigidas à pobreza rural no Estado da Paraíba*, organizado pela professora de geografia da UFPB, Maria de Fátima Ferreira Rodrigues, onde a comunidade de Caiana dos Crioulos se faz presente no artigo Práticas culturais, resistências políticas e públicas em territórios quilombolas, de autoria de Alecsandra Moreira, Diego Silvestre e Maria de Fátima Rodrigues. Ainda no mesmo ano, Francinilda Rufino de Souza e a professora Maria Lindaci Gomes de Souza publicam o artigo *A arte de benzeção e da cura na memória e identidade das mulheres das comunidades quilombolas de Caiana dos Crioulos e do Grilo*, onde é abordada a relação entre sagrado e profano, bem como o papel desempenhado pela mulher na comunidade. A questão da saúde vai ser enfocada novamente, enquanto pesquisa de mestrado, por Wânia de Fátima Faraoni Bertanha, do curso de odontologia, campus Campina Grande. A dissertação intitulada *Plantas medicinais e saúde bucal: uma abordagem etnobotânica em comunidades quilombolas do agreste paraibano*, teve por objetivo realizar um estudo etnobotânico de plantas medicinais em três CRQs, Caiana dos Crioulos, Sítimo Matias e Grilo, buscando perceber alterações bucais mediante o uso dessas plantas.

Além desses, também fora publicado o artigo *Do autorreconhecimento à certificação, luta e resistência da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos – PB*, de autoria de Jussara Manuela Santos de Santana, cujo objetivo era interpretar as diversas formas de resistência da comunidade de Caiana dos Crioulos. Também fora publicado, na Revista Música e Cultura, o artigo *Modos de Pensar, Modos de Fazer na Pesquisa sobre a Brincadeira dos Cocos na Paraíba*, quando Eurides de Souza Santos abordou

questões referentes ao dinamismo dos brincantes enquanto resposta às dificuldades sociais, econômicas e políticas na manutenção dos cocos.

Recentemente, em 2013, foram publicadas três pesquisas sobre a comunidade Caiana dos Crioulos. A primeira delas, o livro *Quilombos da Paraíba: a realidade de hoje e os desafios para o futuro*, organizado por Alberto Banal e Maria Fortes, traça um perfil das CRQs paraibanas e cita as condições de Caiana dos Crioulos, mas não possui um artigo que analise especificamente a comunidade de Caiana². E a pesquisa mais recente sobre Caiana fora realizada por Janailson Macedo Luiz, pesquisa essa que deu origem a sua dissertação de mestrado, defendida em 2013, intitulada *Das ressignificações do passado: as artes da memória e a escrita da história da comunidade remanescente de quilombos Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB*, onde o autor discute como os moradores de Caiana dos Crioulos (re)contam suas histórias de origem. E também o artigo *Histórias de Ciranda: silêncios e possibilidades*, presente na revista *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, onde Déborah Callender aborda a questão da ciranda em Caiana dos Crioulos, tendo como base, principalmente, o artigo de Josemir Camilo.

Gráfico 1: Historiografia de Caiana dos Crioulos



Fonte: Elaborado por Hezrom Vieira Costa Lima

No gráfico 1 é possível perceber uma linha do tempo onde são apresentados os anos e as respectivas publicações que foram realizadas sobre a Comunidade Remanescente de Quilombos de Caiana dos Crioulos. Destacamos também que os anos de 1993 e 2000 fazem referência a mesma publicação, a obra de Ayala & Ayala (2000),

² As CRQs que são analisadas em *Quilombos da Paraíba* são Matão (Gurinhém), Talhado Urbano (Santa Luzia), Pedra d'Água (Ingá), Grilo (Riachão do Bacamarte), Paratibe (João Pessoa), Pitombeira (Várzea), Senhor do Bonfim (Areia), Vaca Morta (Diamante).

entretanto, está dividida, porque no primeiro ano, 1993, fora realizada o registro dos Cocos, e no segundo ano, 2000, foi publicado o resultado final, sendo necessário, duas demarcações para os mesmos.

Dessa forma percebe-se que a partir do final da primeira década do século XXI, especificamente em 2007 ocorre um *boom* em pesquisas sobre a CRQs de Caiana dos Crioulos, atingindo seu auge entre o biênio 2010/2011, com 5 trabalhos realizados em cada ano, sendo margeados por 3 trabalhos realizados a cada ano, em 2009 e 2012 respectivamente, totalizando 16 trabalhos em quatro anos. Elementos que evocam o interesse por parte de pesquisadores em entender a dinâmica histórica e social que permeiam Caiana dos Crioulos.

APORTE TEÓRICO, FONTES E METODOLOGIA

No campo teórico, a pesquisa está pautada na da História do Tempo Presente, onde buscamos situar a discussão em um diálogo com os debates e problemáticas referentes à História, Memória e Tempo Presente (MOTTA, 2012), assim como nas discussões acerca da utilização das fontes orais (VOLDMAN, 2008), bem como na metodologia da história oral (LOZANO, 2000, ALBERTI, 2004, JOUTARD, 2006). Para tanto, entendemos como História Oral a definição proposta por Lozano (2000, p.10)

A História Oral é um procedimento destinado à constituição de novas fontes para a pesquisa histórica, com base nos depoimentos orais colhidos sistematicamente em pesquisas específicas, sob métodos, problemas e pressupostos teóricos explícitos.

Não existe um consenso por parte dos seus pesquisadores sobre a definição exata do que seria História Oral, parte disso diz respeito à variada gama de procedimentos metodológicos utilizados pelos mais diversos campos do saber e, também, devido à diferença significativa de localidades das “escolas” de História Oral, como Japão, Estados Unidos, Itália, Brasil, França entre outros (JOUTARD, 2006, p.43-62).

Sendo assim, no presente trabalho acreditamos que seja necessário uma diferenciação sobre as definições de Fontes Oraís e História Oral a qual nos apoiamos e utilizamos. Deste modo, quando nos referimos à primeira estamos especificando o fruto

do trabalho recolhido mediante as entrevistas e, a segunda, diz respeito ao procedimento metodológico utilizado ao longo da pesquisa³.

Como fontes orais, apoiamo-nos na definição de Voldman (2006, p. 36) ao entender que “a fonte oral é o material recolhido por um historiador para as necessidades de sua pesquisa, em função de suas hipóteses e do tipo de informações que lhe pareça necessário possuir”, dessa forma acreditamos existir uma relação simbiótica entre história oral/memória/identidade.

Tendo como base a relação existente entre a história oral, a memória, bem como a formação de identidades ao longo do tempo, Alberti (2004, p.27) afirma a importância dessa metodologia

A metodologia de história oral é bastante adequada para o estudo da história de memórias, isto é, de representações do passado. Estudar essa história é estudar o trabalho de constituição e de formalização das memórias, continuamente negociadas. A constituição da memória é importante porque está atrelada à construção da identidade.

Para compreender a problemática que norteia a presente pesquisa, destacamos ainda que o debate entre História e Antropologia será de extrema relevância no sentido de entender como se configura a identidade étnica dos indivíduos. Portanto, apropriaremos-nos das discussões referentes aos conceitos de *identidade étnica*, *grupo étnico* e *fronteira étnica* (Barth, 2011), visando entender como elementos da identidade dos moradores foram mantidos e outros transformados, a partir do momento em que se deu o reconhecimento e legitimação da comunidade de Caiana dos Crioulos como uma Comunidade Remanescente de Quilombos.

Ainda na mesma perspectiva de análise, da identidade étnica, o referencial teórico será baseado nas discussões de Barth (2011) e Ferreira (2009) no que diz respeito à construção e manutenção de uma identidade negra associada à identidade de quilombola. Nesse sentido, as práticas culturais e materiais dos moradores que foram herdadas dos antepassados, tornam-se elo entre a memória e a tradição, fortalecendo a identidade negra & quilombola dos moradores de Caiana dos Crioulos.

As fontes utilizadas que permitiram esse percurso histórico foram obras historiográficas que abordam a questão da escravidão na Paraíba e em Alagoa Grande,

³ Para uma discussão mais ampla, consultar Joutard (História Oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos, FERREIRA; AMADO (Orgs.) Usos & Abusos da História Oral, 8ª Ed. 2006, p.43-62).

documentos oficiais como o Censo de 1872 e arquivos eclesiásticos de batismo, que traçam um perfil da população cativa da região, os quais suscitaram questionamentos que inicialmente não estavam entre os objetivos.

Para a realização dessa pesquisa, além da análise das fontes documentais, lançamos mão também da aplicação da metodologia da História Oral, conforme fora mencionado inicialmente. Portanto, destacamos que enquanto fontes orais foram escolhidas pessoas que vivenciam a Comunidade de Caiana de formas variadas em distintos espaço-tempo como, por exemplo: *Dona Edite*, Cirandeira e membro Organização das Mulheres Negras de Caiana; *Elza*, também Cirandeira e engajada politicamente; *Maria das Dores* (também conhecida por Neide), professora que morou um tempo fora (no Rio de Janeiro) e retornou para Caiana; *Luciene*, professora de Caiana que se mudou para Alagoa Grande e *Maria de Fátima*, professora de Caiana mas, ao contrário das outras, não é moradora da comunidade.

Essa variedade de experiências de vida serviu para traçar uma visão panorâmica acerca da comunidade, fato que auxiliou bastante nossa pesquisa. A professora Maria de Fátima, por exemplo, sempre explicitava em sua fala que seu relato consistia em sua “opinião”, que era a “visão de alguém de fora da comunidade”, mesmo que ela tenha participado ativamente de diversas atividades no âmbito cultural e educacional na comunidade ao longo dos anos.

A pesquisa baseada na História Oral se desenvolveu em três etapas. A primeira delas se constituiu em uma aproximação com os entrevistados, onde foram apresentados o projeto, bem como as problemáticas relacionadas a pesquisa. Nesse momento, priorizei a informalidade, explicando o meu lugar de origem, a Instituição de Ensino Superior a qual estava vinculado e relembrando sobre o primeiro contato que tive com a comunidade de Caiana dos Crioulos, ainda enquanto aluno da especialização na Universidade Estadual da Paraíba, bem como explicando os motivos pelos quais me interessei pelas práticas culturais da comunidade e em torná-las objeto de pesquisa para o Mestrado. Esse tipo de contato se estabeleceu pessoalmente, sendo utilizado, posteriormente, outras formas de contato como o telefone celular, *email* e as redes sociais.

Em seguida, após explicar a intencionalidade da pesquisa e como ela poderia retornar para a comunidade, escolhemos a data e o local adequado para a realização das entrevistas, ambos estabelecidos a critério do entrevistado, ou seja, um local com o mínimo de ruídos e trânsito de pessoas, para evitar incômodos na realização da entrevista.

Quando do momento das entrevistas era apresentado previamente para as entrevistadas um questionário com as perguntas a serem realizadas, para que as mesmas já fossem tomando conhecimento de como ela seria realizada e quais os interesses que norteavam a entrevista. O objetivo desse processo era sanar qualquer dúvida que pudesse existir referente às perguntas. O tempo das entrevistas variou bastante, sendo a mínima com 45 minutos e a maior com mais de 2 horas, o que acarretou em um banco de dados extremamente rico, com mais de 9 horas de gravação e depoimentos referentes à memória pessoal e coletiva de Caiana dos Crioulos.

Por fim, a transcrição das fontes orais será devolvida para os entrevistados, uma vez que uma das formas de contribuição desta pesquisa para com a comunidade, além dos resultados obtidos com a mesma, diz respeito à criação na comunidade de um banco de dados relativo à memória coletiva dos moradores, fato que pode auxiliar no futuro, tanto os moradores quanto novos pesquisadores que se interessam em pesquisar a comunidade de Caiana dos Crioulos⁴.

ESTRUTURAÇÃO DO TRABALHO

Diante deste panorama, estruturamos o presente trabalho da seguinte maneira: no primeiro capítulo, *Transformação Paradigmática de Quilombo Histórico em Quilombo Cultural*, discutimos as definições de quilombo, diferenciando as formas de organização do quilombo histórico – quilombo rompimento e quilombo abolicionista, situando em debate com a historiografia as aproximações e diferenças entre os quilombos que se formaram em território paraibano nos períodos colonial e imperial – demonstrando que contrariamente ao que foi sustentado por uma historiografia tradicional, a presença negra se fez visível no estado da Paraíba. Somado a isso, também analisamos a apropriação e a ressignificação do conceito de quilombo por parte do Movimento Negro, dialogando com intelectuais negros ligados ao pan-africanismo, os quais transformam o fenômeno em um símbolo de resistência negra perante uma sociedade racista que constantemente visa tornar o afrodescendente em um indivíduo subalterno, como foi o caso da definição de *quilombismo*, proposta por Nascimento (1980).

⁴ Além da proposta de criação de um banco de dados para as fontes orais na comunidade, temos como objetivo elaborar um material didático, na forma de cartilha, que visa explicar as origens da comunidade de Caiana dos Crioulos que se fazem presente na memória coletiva dos moradores, bem como levantar algumas considerações sobre a identidade de quilombola dos moradores, tendo como base os dados obtidos na presente dissertação.

Posteriormente, analisamos a transformação paradigmática de quilombo histórico em quilombo cultural⁵, materializados após a promulgação da Constituição Federal de 1988, a qual reconhece as comunidades negras com ancestralidade africana enquanto territórios com dinâmicas de organização próprias e com características que as distinguem das demais comunidades rurais brasileiras. Por fim, traçamos um perfil da situação das comunidades remanescentes de quilombos que se situam no estado da Paraíba, enfatizando, nesse momento, o objeto de estudo da pesquisa, a comunidade Caiana dos Crioulos que tem como principal característica, a composição étnica da população e suas práticas culturais, a ciranda e o coco de roda.

No segundo capítulo, *A Formação de Caiana*, objetivamos demonstrar como se deu a formação da comunidade de Caiana, ao que tudo indica, em momentos distintos. Para tanto, levamos em consideração as hipóteses de constituição apontadas pelos seus moradores, entendidas enquanto formas de resistência frente ao passado escravista, como pode ser percebido na fala dos moradores. Ressaltamos que não temos como objetivo afirmar que as versões sobre a origem de Caiana são *verdadeiras* ou *falsas*, mas sim como elas se configuram enquanto *tradição* e *costume*, tomando por base os conceitos propostos por Luvizotto (2010) e Hobsbawm e Ranger (1984).

Ainda no mesmo capítulo, abordamos a cidade de Alagoa Grande durante o período escravista, tendo como recorte temporal o Oitocentos, recorte que mesmo breve, enriquece a historiografia sobre a escravidão no período citado e resgata histórias de vida de pessoas como Matias, Agostinha, Luís, Miguelina, Margarida, só para citar alguns, que, mesmo estando situados no mesmo espaço-tempo, vivenciaram a escravidão de formas distintas, construíram famílias e enfrentaram as situações da vida de forma adversa. Além disso, o fato de podermos, através das fontes, recontar a história dessa população, modifica a ideia de “uma massa negra uniforme e sem nome” para histórias de vida de pessoas com um recorte temporal específico.

E por fim, discutimos os discursos proferidos pela intelectualidade paraibana, mediante as falas de Celso Mariz e Ivaldo Falconi, ambos em 1949, que buscaram encontrar em Caiana uma pureza *étnica*, tal qual havia em África, demonstrando a

⁵ A percepção de quilombo cultural se faz mediante a percepção de elementos ligados a tradição e cultura dos quilombolas, como artes de fazer, memórias e tradições de resistência, ou seja, a uma gama de elementos que compõem o cotidiano dos quilombolas, e não “apenas” a um lugar de descendentes de negros fugidos da escravidão, tal qual a denominação histórica de quilombo faz perceber.

concepção da época acerca das comunidades negras rurais, como também traça uma ideia da composição da sociedade paraibana ideal.

No terceiro capítulo, *Ser Quilombola: O processo de construção da identidade de quilombola em Caiana dos Crioulos*, objetivamos analisar, através de fontes produzidas pela/na comunidade como, por exemplo, músicas, documentários e fontes orais, como é construída nos moradores a identidade de quilombola, demonstrando as diferenças na percepção do ser quilombola antes e após o reconhecimento da comunidade enquanto uma legítima CRQs, ocorrida em 2005.

Sobre essa questão, o principal objetivo desse capítulo diz respeito à apropriação que os moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos fazem da identidade de quilombola, tendo como recorte temporal o reconhecimento da mesma enquanto uma legítima CRQs e demonstrando como ela foi sofrendo alterações ao longo do tempo, buscamos perceber, portanto, as variações e atribuições ao ser quilombola por parte dos moradores.

Buscamos ainda identificar e discutir os novos significados da cultura de Caiana dos Crioulos - ciranda, dança e coco - para a construção da identidade quilombola, com base em Poutignat (2011), Bacelar (2001), O'dwyer (2002) e, por fim, objetivamos também analisar o período pós-1988, ou seja, como é construída uma nova identidade para além do ser negro, baseado nos conceitos de Cunha e Gomes (2007), Prado (2005), Ramos (2001), Ferreira (2009) e Munanga, (2008).

Nas *Considerações Finais* apresentamos um panorama da discussão, bem como um balanço dos objetivos propostos no trabalho, buscando responder aos questionamentos principais do trabalho: A percepção e recepção da identidade de Quilombola dos moradores de Caiana dos Crioulos é um elemento interno ou externo à comunidade? A sua aceitação (ou negação) se deu de forma universal por parte dos moradores? E, sobretudo, que modificações essa nova identidade trouxe para a percepção de uma identidade coletiva negra e quilombola para os moradores de Caiana dos Crioulos?

Mediante o que foi exposto, acreditamos que “*Já veio tudo dos Antepassados*”: Memória, Cultura e Identidade Étnica em Caiana dos Crioulos (1949-2005)”, apresentado ao PPGH da Universidade Federal da Paraíba, sob orientação da Prof^a Dr^a Solange Pereira da Rocha, tem como objetivo contribuir com as discussões acerca da situação da população negra na Paraíba e no Brasil, além de servir como embasamento teórico para a diminuição do racismo científico e acadêmico.

1. TRANSFORMAÇÃO PARADIGMÁTICA DE QUILOMBO HISTÓRICO EM QUILOMBO CULTURAL

Quilombo, que todos fizeram com todos os santos zelando
 Quilombo, que todos regaram com todas as águas do pranto
 Quilombo, que todos tiveram de tombar amando e lutando
 Quilombo, que todos nós ainda hoje desejamos tanto
 (Gilberto Gil. *Quilombo, o Eldorado Negro.*)

Quilombos, mocambos, *cimarrones*, *palenques*, *cumbes* e *marrons*, são termos que designam as formas de organização da população negra que negou a condição imposta de cativos nas sociedades atlânticas, na época colonial (GOMES, 2005 e 2006). No Brasil o termo quilombo, mais difundido do que mocambos, tornou-se sinônimo de resistência. Resistência atrelada a negação de uma condição imposta que tentava, diariamente, transformar os africanos e seus descendentes, que se encontravam na condição de cativos, em *coisas*. Nesse contexto, o fenômeno da formação de quilombos emerge como rompimento imediato da condição do negro em escravizado. Porém, conforme foi demonstrado por Moura (1981), ao contrário do imaginário popular, a formação de quilombos, pelo menos até o final do século XIX, não tinha como objetivo direto modificar a sociedade escravista vigente, e sim um rompimento com a condição de cativo.

A formação de quilombos era uma ação rápida e direta que tinha como principal objetivo *romper* com a condição de cativo na qual o indivíduo estava obrigado, caracterizando-se como uma reação pessoal, mesmo que praticada em vários casos de forma coletiva, ou seja, não existia um intuito maior de eliminar a escravidão⁶. Nessa perspectiva, percebemos uma primeira modificação na concepção de quilombo, através da diferenciação elucidada por Silva⁷ (2003) no tocante às modificações nas formas de organização dos quilombos em meados do século XIX, uma vez estes agora estavam inseridos em uma discussão em âmbito nacional, a *causa abolicionista*, onde os quilombos, outrora temidos e perseguidos, ganham o apoio de uma elite.

⁶ Entretanto o pensamento hegeliano se torna emblemático pois “eliminar a escravidão de si já é uma ideia de liberdade para si”, ou seja, não era necessário um rompimento com o sistema escravista, tal qual a abolição, para que os escravizados buscassem uma liberdade individual.

⁷ As pesquisas desenvolvidas por Silva (2003) foram bastante criticadas pela historiografia da escravidão no viés da História Social, uma vez que o mesmo aborda o simbolismo presente nos quilombos e não, necessariamente, a agência dos indivíduos em oposição ao sistema. Entretanto, ressaltamos que para uma compreensão das modificações ocorridas no termo quilombo, as elucidações das propostas por este autor se fazem necessárias.

Essa nova forma de organização de quilombos, debate relativamente novo na historiografia, foi denominada de *quilombo abolicionista*, que se torna uma espécie de oposição ao *quilombo rompimento*, o qual no presente texto é denominada de quilombo histórico. Mediante o que foi exposto, nossa discussão seguirá a seguinte organização, primeiro será feito uma análise das definições do termo quilombo, diferenciando as formas de organização do quilombo histórico – quilombo rompimento e quilombo abolicionista, situando, em debate com a historiografia, clássica e contemporânea, as aproximações e diferenças dos quilombos que se formaram em território paraibano, abarcando os períodos colonial e imperial, demonstrando assim que, contrariamente ao que foi constituído por uma historiografia tradicional, a presença negra fez-se visível no estado da Paraíba.

Somado a isso, também analisamos a apropriação e a sua ressignificação por parte do Movimento Negro, em diálogo com o movimento pan-africanista, transformando o fenômeno em um símbolo de resistência negra perante uma sociedade racista que constantemente visa tornar o afrodescendente em um indivíduo subalterno, como foi o caso da proposta política do *quilombismo*, elucidada por Nascimento (1980) que também ampliou a definição o termo quilombo.

Posteriormente, analisamos a transformação paradigmática de quilombo histórico em quilombo cultural, materializados, sobretudo, após a promulgação da Constituição Federal de 1988. Nesse sentido, o Estado reconhece as comunidades negras com ancestralidade africana enquanto territórios com dinâmicas de organização próprias e com características que as distinguem das demais comunidades rurais brasileiras, elucidando o seu caráter histórico e as heranças deixadas pelos quilombolas para os moradores contemporâneos.

Por fim, traçamos um perfil da situação das comunidades remanescentes de quilombos que se situam no estado da Paraíba, enfocando o nosso objeto de estudo, a comunidade Caiana dos Crioulos, localizada no município de Alagoa Grande, que tem como principal característica, a composição étnica da população, elementos que os transformam em *grupos étnicos* (BARTH, 2001), bem como suas práticas culturais, a ciranda, coco de roda, rituais de batismo, casamento e funerais, que foram transformados em tradições, pois são elementos que servem de elo com os antepassados.

1.1. QUILOMBO ROMPIMENTO E QUILOMBO ABOLICIONISTA

O presente item do primeiro capítulo intitulado “Quilombo rompimento e quilombo abolicionista” tem por objetivo demonstrar as diferenças entre duas formas de organização de quilombos que foram desenvolvidas no Brasil. O primeiro deles, denominado pela historiografia de *quilombo rompimento*, vingou do século XVI até o século XVIII, enquanto o segundo, *quilombo abolicionista*, teve sua atuação, sobretudo, na segunda metade do século XIX. Porém, essa diferença temporal não é suficiente para diferenciar formas de organização tão distintas, sendo necessário um aprofundamento maior na estruturação dos mesmos, fato que se torna o nosso objetivo principal para esse item. Para tanto, tendo como norte a sua relação com a sociedade, buscamos contribuir com a historiografia sobre a temática e demonstrar de que forma o termo quilombo foi transformado ao longo do tempo.

Uma vez que se situavam em espaços e tempos distintos, cada quilombo tinha uma organização social e econômica distinta. Porém, o interesse comum entre eles era de proteger a população que ali se fazia presente e geralmente a estratégia para defesa era o uso de paliçadas⁸, as quais serviam para ampliar a segurança, na medida em que era constante o ataque de tropas oficiais que almejavam a desarticulação e o fim da ameaça quilombola.

A hierarquia social é outro fator que deve ser levado em consideração, uma vez que cada quilombo possuía uma forma de governar distinta, não sendo possível criar um padrão de organização para os mais variados quilombos que se fizeram presentes no território brasileiro ao longo do tempo. Nesse sentido, as singularidades das atuais comunidades remanescentes de quilombos devem ser valorizadas por se tratarem de formas de organizações próprias, demonstrando a rica experiência humana e a sua capacidade de adaptação.

Tomaremos como exemplo Palmares, o quilombo que foi mais estudado pela historiografia sobre os quilombos no Brasil, mesmo este, não tivera a mesma organização desde sempre. Moura (1981, p.241) explica que, inicialmente, o quilombo dos Palmares era uma espécie de sociedade seminômade, onde predominava as incursões em localidades próximas, “a fim de conseguirem víveres, armas e munições”, ou seja, antes de se estabelecer como a maior e mais longa forma de organização quilombola

⁸ Estacas de madeira que serviam como formas de defesa.

desenvolvida nas américas, o quilombo dos Palmares teve sua origem de forma semelhantes aos demais quilombos que desenvolveram no Brasil, buscando criar uma rede de sociabilidades e conseguir os recursos, físicos e materiais necessários para o sucesso de sua empreitada, a busca pela liberdade.

Apesar de o quilombo de Palmares servir como arquétipo de organização dos quilombos que foram formados no Brasil, outros modelos de organização dos quilombos também foram desenvolvidos, como por exemplo o Quilombo do Piolho, localizado também em Alagoas. Moura (1981, p.125) evidencia que este quilombo possuía um conselho de seis membros, escolhidos entre os moradores mais velhos e que essa espécie de anciãos “eram os regentes, padres, médicos, pais e avós do pequeno povo”, conforme demonstra documentos do Arquivo do Conselho Ultramarino, datados entre 1777-1805.

A manutenção da atividade agrícola era peça fundamental para a sobrevivência dessas comunidades consideradas ilegais, geralmente os quilombolas formavam comunidades autossuficientes, sobretudo em gêneros alimentícios de primeira necessidade. Os quilombolas buscavam produzir todo tipo de gênero alimentício, fato que evitava ao máximo a necessidade do abastecimento, pelo menos nesse setor, de elementos externos. Um exemplo ocorrido no Quilombo do Orobó (Salvador) exemplifica essa questão. Por volta do final do século XVIII e início do XIX, este quilombo foi atacado e no relatório da incursão ficou evidente o papel que a agricultura exercia no cotidiano daquela comunidade, exemplo que se estende as demais comunidades quilombolas. De acordo com Moura (1981, p.110), nesse quilombo foram encontradas plantações de “mandioca, inhame, arroz, cana-de-açúcar, frutas”.

Ainda sobre a questão da agricultura de subsistência, elucidamos novamente o Quilombo do Piolho, que posteriormente passou a ser conhecido como Quilombo da Carlota. Ele serve de exemplo para percebermos a importância que tal questão, a quantidade de roças e plantações, exercia no cotidiano dos quilombolas, sobretudo em se tratando de um elemento essencial para a sobrevivência daquela população. Nesse quilombo, a diversidade de alimentos encontrados revela a organização do quilombo, levando em consideração que não era fácil adquirir/trocar gêneros alimentares, o que demonstra a rede de sociabilidade que os aquilombados detinham com os negros das senzalas, bem como os escravos de ganho, que passavam boa parte do tempo nas cidades, permitindo aos mesmos uma liberdade de movimentação maior que os seus demais companheiros.

Naquela roça foram encontradas várias culturas, como “plantações de milho, feijão, fava, amendoim, mandioca, batata, cará e outras raízes, além de banana, ananás, abóbora, fumo, algodão” (MOURA, 1981), vale salientar que do algodão plantado os moradores produziam suas próprias roupas. Além disso, nesse quilombo existia a criação de galinhas, o que demonstra que além das roças os quilombolas também usufruíam dos ovos e poderiam, inclusive, utilizar os mesmos como moeda de troca. Esses fatores nos levam a considerar que essa comunidade era autossuficiente, assim se devido a algum motivo ela viesse a perder o contato com as demais localidades, seus moradores não sofreriam danos.

A característica de autossuficiência levanta uma outra questão, a relação exercida entre os quilombos e as áreas circunvizinhas. É de pensamento comum que os quilombos se localizavam em locais de difícil acesso para diminuir as vantagens (sobretudo bélicas) das tropas encarregadas de exterminar os quilombos, deste modo, a primeira afirmação leva a crer que os quilombolas mantinham um isolamento (além de geográfico) de cunho social, o que não é bem verdade.

Ao analisar os quilombos que se situavam próximos a cidade de Salvador, até então capital do Brasil, Moura (1981, p. 111) ressalta que os moradores do Quilombo do Buraco do Tatu (Itapuã) mantinham uma relação de contato com os moradores da cidade, assim, apesar da proximidade com a capital e dos riscos relacionados às tropas da polícia e do poder repressor, os quilombolas não se intimidavam, “[...] Pelo contrário. Atacavam e roubavam os moradores da vizinhança”

Convém ressaltar que o número da população negra era considerável nesses núcleos urbanos, convencendo-se a chamar esses espaços, segundo Araújo (2006, p.9) de *Cidades Negras*.

Por que cidades negras? Em várias sociedades escravistas e mesmo naquelas onde havia escravos africanos – mas não necessariamente estruturas escravistas –, surgiram espaços sociais com considerável concentração de população afro-descendente, entre livres, libertos e escravos [...].

Essa relação deixa evidente que os quilombolas possuíam aliados tanto nas cidades como nas senzalas, demonstrando assim a ampla teia de sociabilidade que eles possuíam. Nesse processo de troca, além de informações sobre ataques planejados pelas tropas, os quilombolas adquiriam pólvora, chumbo e outras ferramentas que auxiliariam em sua defesa. Quando essa troca não era feita de forma clandestina (no sentido de

“ilegal”), os quilombolas faziam uso da tática de tributos, como foi o caso de Palmares. Moura (1981, p.242) demonstra como aconteciam essas ações

Palmares passou, assim, a uma tática meramente defensiva. Ao invés dos ataques iniciais aos colonos, modificaram suas relações com eles: cobravam uma espécie de tributo, quando não mantinham comércio mais ou menos pacífico. “dando-lhes (os colonos) armas, pólvora e balas, roupas, fazendas da Europa e regalos de Portugal, pelo ouro, prata e dinheiro que traziam dos que roubavam, e alguns víveres [...]”.

Além das cidades, as senzalas eram importantes pontos de encontro para os negros aquilombados, comprovando que a teia de relações estabelecida por aquilombados e asenzalados não era eliminada no momento da fuga, pois sempre um pequeno grupo de aquilombados retornava para a senzala para *agenciar* outros escravizados a conseguirem também sua liberdade. Analisando os quilombos do território sergipano, Moura (1981, p. 120-121) afirma que

Os quilombolas sergipanos homiziavam-se com muita frequência em alguns engenhos onde obtinham facilmente ligações com os escravos que lá se encontravam. As senzalas eram ponto de encontro entre os escravos fugidos e os dos engenhos e fazendas que com eles estavam solidários. Conseguiram desses aliados informações e víveres, estabelecendo-se um verdadeiro serviço de ligação entre os primeiros e os últimos.

Ao serem avisados da proximidade dos ataques, os quilombolas utilizavam a estratégia de fuga para evitar confrontos diretos, o que enfraqueceria os homens aptos para a guerra, bem como colocaria em risco aqueles menos aptos ao combate, como era o caso de mulheres, idosos e crianças, lembrando que uma das principais características dos quilombos era manter em segurança seus moradores. Outro exemplo citado por Moura (1981, p.123), também no Sergipe, é dado em 24 de dezembro de 1873, quando um plano de ataque a um grupo de quilombolas que atacava a região de Capela e Rosário foi desarticulado por causa do aviso dos aliados dos engenhos.

[...] Os detalhes do plano foram traçados sigilosamente [...] para maior segurança da operação. As tropas marchariam para extinguir um grupo que agia entre Capela e Rosário [...] No entanto, ao contrário do que se esperava, os quilombolas de tudo foram avisados e bateram em retirada a tempo de impedir o choque com as tropas do governo.

Essa tática de evitar o combate direto e atacar sem ser esperado, evitando assim um risco maior, é denominada de guerrilha, prática bastante comum dentre os

quilombolas,. Para Moura (1981, p.243) “as guerrilhas serão constantes nas lutas dos escravos”, adquirindo assim um *status* especial, e continua

Essa tática deixará em desespero os dirigentes da Província. Unidos ao escravos das senzalas – com quem mantinham estreito contato – serão sempre bem informados e nunca trarão combate de envergadura, mas desgastarão com ataques de flanco seus adversários até o fim. Nunca serão derrotados. Usarão armas de fogo e não constituirão grupos muito consideráveis, durante os ataques. Grupos de 10 ou 12, bem armados e montados, serão suficientes para ocupar vilas e povoados, onde conseguiam viveres e de onde se retiravam em seguida. [...] O movimento é sua salvação.

Além da guerrilha, os quilombolas utilizavam outras artimanhas que dificultavam a sua descoberta e possível captura. Uma estratégia bastante simples, mas que favorecia as tropas quilombolas era a utilização do elemento surpresa, materializado na forma de medo psicológico, o qual caía como um excelente aliado na forma de ataque. De acordo com Moura (1981, p.124), quando eles atacavam

[...] em grupos de dez e doze, portanto armas de fogo e bem montados, entrar em vilas e povoados, disparando as suas armas às portas das autoridades. Em seguida retiravam-se rapidamente, sem darem ensejo a que se organizasse qualquer reação a esses atos. Usavam a surpresa como aliada e obtinham assim não apenas vitória do ponto estritamente militar mas psicológica também.

Essa agilidade nas táticas de guerrilha, constituídas de um ataque e fuga rápidos, eram propiciados somente por um elemento, o cavalo, desta forma, o tripé de um ataque perfeito era fechado com o seu auxílio. Nesse sentido, além da ajuda dos negros das cidades e senzalas e a utilização da tática de guerrilha (com armas de fogo), a mobilidade proporcionada pelos cavalos tornava os ataques dos quilombolas praticamente imbatíveis.

Nesse exemplo, podem ser percebidas as influências e interdependências que um lado exercia sobre o outro, quando Moura (1981, p.123) afirma que ao utilizarem as informações obtidas através da sua rede de sociabilidade, os quilombolas descobriram que seriam atacados e utilizavam-se da estratégia de se passar por asenzalados e burlar as tropas oficiais. Vejamos o que Moura (1981, p.123) comenta sobre essa questão

Foram avisados, deixaram os seus ranchos e refugiaram-se nas próprias senzalas, onde foram escondidos pelos escravos que ali se encontravam. É de se destacar o fato de serem apreendidos entre os quilombolas inúmeros animais de montaria, o que explica a espantosa mobilidade que possuíam.

O arsenal de armas utilizados pelos negros quilombolas foi ampliado pelo uso das armas de fogo, uma vez que a tradição guerreira se fez presente nas mais variadas etnias da África e foi emigrada junto com a população negra transportada na condição de cativos. Esse fator pode servir como explicação para a formação de uma sociedade guerreira em Palmares, com o “aparecimento de uma espécie de casta militar entre os palmarinos”, como mencionado por Moura (1981, p.241-242). Ainda sobre essa questão, o referido autor explica que

Suas armas eram de duas espécies: usavam as que já conheciam os povos africanos e também armas de fogo. No Quilombo dos Palmares além das armas típicas dos africanos – arcos, flechas, lanças, etc., - os escravos da República negra alagoana já manejavam com perícia as de fogo. Nas diversas investidas contra o reduto dos ex-escravos as armas de fogo dos negros imporão derrotas aos colonizadores que desejam esmagá-los.

Os cavalos e armas apreendidos pelas tropas do governo demonstram que o uso das mesmas era uma prática constante pelos quilombolas, portanto, em várias ocasiões foram apreendidos “quatro cavalos com mais duas armas de fogo [...]” (MOURA, 1981, p.122), evidenciando que o seu manuseio era constante e, até certo ponto, a facilidade em adquiri-los. Quando não conseguiam adquirir as armas, pelos meios mais variados, os negros utilizavam a tradição metalúrgica herdada pelos seus ancestrais para forjar suas próprias armas. Conforme afirma o autor

Nas revoltas da Cidade do Salvador muitos dos seus participantes descendiam dos povos do Sudão ou de lá eram filhos, conhecedores profundos de trabalhos em metais, fundidores exímios e, certamente, se empenharam em forjar armas – quando não espingardas – pela sua complexidade – pelo menos facas, lanças etc.

Essas características servem para elucidar a importância do caráter guerreiro, não só no sentido literal de “lutador”, mas também no figurado, no sentido de lutar contra a dominação branca, bem como a influência da tradição oral africana para o processo de (re)construção da vida dos negros escravizados em uma sociedade que não lhes era receptiva. A formação de quilombos rompimento, que perdurou do século XVI até meados do século XIX, deixou claro que os escravizados eram sujeitos de sua própria história e negaram constantemente a condição de cativos que lhe fora imposta.

Nesse contexto, percebemos como os quilombos, denominados de rompimento, atuaram para *enfrentar* o sistema escravista e, na medida em que estavam posicionados contra a ordem vigente, mantinham uma relação perigosa com a mesma. Ressaltamos que

o perigo nesse sentido diz respeito ao fato de sofrerem constantes ataques das tropas oficiais, que tinham um único e exclusivo objetivo, desarticulá-los.

A concepção de quilombos, assim como a sua configuração paradigmática, só vai ser alterada em meados do século XIX⁹, quando no Brasil, durante esse período, sobretudo à época do Segundo Reinado (1840-1889), o país foi marcado por um constante debate acerca da *questão da escravidão*. A sociedade de “homens bons” era constantemente assediada pelo fim do tráfico interatlântico, como também pela emancipação e, conseqüentemente, abolição da escravidão. A pressão inicialmente inglesa e, posteriormente, dos abolicionistas, era um debate constante na sociedade brasileira da época¹⁰.

O conjunto de ações e leis promulgadas gradativamente¹¹ nesse momento ilustram o (in)tenso debate que perdurou na sociedade brasileira da época. As elites canavieiras e, posteriormente, cafeicultoras, não desejavam abrir mão do *elemento servil*, tendo em vista que o carro chefe do seu discurso era a inevitável necessidade do mesmo para a manutenção da grande lavoura brasileira, fato que poderia, na visão dos mesmos, trazer enormes danos para a agroeconomia nacional se fosse suplantada a escravidão no Império do Brasil. (MELLO, 1999; RODRIGUES, 2000; MATTOS, 2004)

Os debates originários, bem como as diversas críticas que a instituição da escravidão vinha sofrendo no Brasil tiveram um importante suporte de divulgação das ideias, a imprensa ilustrada. Essa forma de imprensa teve sua exposição alavancada pelo seu suporte que misturava textos com imagens, as quais muitas vezes eram irônicas e tinham um caráter crítico sobre os diversos acontecimentos que rodeavam a sociedade.

Nesse sentido, entram em destaque as revistas ilustradas no Brasil, quando sua origem está associada ao surgimento de periódicos ornados de litografias¹², em particular

⁹ Destaca-se também a percepção da memória de Palmares, em diversos documentos, como crônicas e a transformação na qual a ideia de quilombo, tendo Palmares como norte, modificou na sociedade brasileira, sobretudo baseada em intelectuais do movimento negro.

¹⁰ Para uma discussão mais aprofundada sobre essa questão, sugerimos a leitura de Mello (1999), Rodrigues (2000) e Mattos (2004).

¹¹ Um histórico das leis promulgadas e ações empreendidas que deram golpes certos na instituição da escravidão foram as seguintes: Lei Eusébio de Queiroz (1850), Lei do Ventre Livre (1871), Sociedade Brasileira contra a Escravidão (1888), Lei Saraiva-Cotegipe (1885), Abolição (1888).

¹² Técnica de impressão que utiliza a pedra como matriz e é baseada no princípio da repulsão entre gordura e água. Foi inventada por Alois Senefelder, na Alemanha durante o final do século XVIII. O desenho é feito sobre uma pedra de composição calcária com tinta ou lápis litográficos, ambos gordurosos. Utiliza-se, então, uma solução de goma arábica acidulada para cobrir toda a superfície. As partes protegidas pela gordura ficam lisas, enquanto as partes expostas são atacadas pelo ácido e adquirem uma textura porosa. A matriz é limpa e levada à prensa litográfica, onde é umedecida e, com a ajuda de um rolo, é aplicada uma tinta gordurosa. As áreas porosas, que absorveram a água, repelem a tinta, que fica retida apenas sobre as áreas lisas da pedra, que definem a imagem a ser impressa. (disponível em:

as revistas de caricaturas, que enfatizavam a questão política e crítica social. (RAMOS, 2004, p.285).

Ramos (2004) afirma ainda que a Corte foi o berço dessas publicações em território nacional, com a publicação de *A Lanterna Mágica*, em 1844. Outro periódico que nos chama a atenção por se tratar de uma espécie de crônica da época e que refletiu com humor as contradições e as vivências da corte, foi a *Revista Illustrada* (1876-1898), publicada por Ângelo Agostini¹³.

Destacamos que o italiano também participou ativamente de outras publicações, como foi o caso de *Don Quixote* (1895-1906), porém a *Revista Illustrada* nos serve como fonte porque destaca a mentalidade coletiva de uma época, demonstrando como, dentre outros aspectos abordados, a sociedade da Corte vivenciava o cotidiano do final do século XIX que tinha em seu seio, como mencionado anteriormente, o debate acerca da questão da escravidão. Além do que, seu alcance era significativo, pois na cidade do Rio de Janeiro ela foi um veículo de grande aceitação do público.

Sobre esse assunto, Silva (2008, p.2) afirma que

É possível concluir que pelo menos na cidade do Rio de Janeiro a *Revista Illustrada* tinha boa difusão, ou seja, as idéias vinculadas a ela não ficavam restritas apenas a algumas pessoas, pelo contrário, eram bem difundidas.

Nesse sentido, acreditamos que a *Revista Illustrada*, considerada por Joaquim Nabuco como “a Bíblia da Abolição dos que não sabem ler” (RAMOS, 2004, p.285), funciona, no presente momento, como uma fonte que ilustra, de forma singular, a ação dos abolicionistas e o reflexo de suas ações na sociedade, além do agenciamento dos escravizados perante uma sociedade que, embora em debate constante sobre a questão da escravidão, buscava das mais variadas formas manter intacta a instituição da escravidão.

Ressaltamos também que os escravizados não ficavam alheios aos acontecimentos da sociedade que os cercava, sejam elas em âmbitos provinciais, nacionais ou até mesmo internacionais. Para a elite branca da época toda e qualquer forma de ajuntamento de negros escravizados e até mesmo o contato com forros e libertos, era visto como uma ameaça para a ordem senhorial. As constantes trocas de informações, que ocorriam na rede de sociabilidade da qual faziam parte, livres, escravizados e forros, sejam eles

<http://www.ims.com.br/ims/explore/acervo/noticias/glossario-de-tecnicas-e-processos-graficos-e-fotograficos-do-seculo-xix>, acesso em 18/03/2015)

¹³ Nasceu na Itália em Pieomnte, emigra para o Brasil, chegando no país em 1859. A fundação da *Revista Illustrada* data de 1867, segue com sua publicação até o ano de 1898.

aquilombados ou asenzalados, transmitiam ideias, geralmente relacionadas a abolição, e notícias sobre rotas de fugas e *agenciamentos* por partes de outros quilombolas. Toda essa questão, relacionada ao *medo negro*, assombrava o cotidiano das elites do continente americano, sobretudo após o sucesso da Revolução Haitiana¹⁴, desdobrando-se no fenômeno do haitianismo.

Litogravura 1: Troca de informações e rede de sociabilidades entre escravizados, forros e libertos.



Fonte: AGOSTINI, Ângelo. Revista Ilustrada.

Segundo Reis (1996, p.27) “O *haitianismo* animou os negros e mulatos nos quatro cantos do continente americano, inclusive no Brasil” (Grifo do autor). Paradoxalmente à animação de negros e mulatos, o medo negro do haitianismo assustou os senhores de escravos e as elites brasileiras de uma forma geral que “imaginavam que uma grande rebelião escrava – ao estilo do Haiti, que bem conheciam – pudesse ter início em um quilombo” (idem, p.21).

Conforme afirma Paiva (2006, p.20) a imagem “[...] ao ser lida *a posteriori* pelo historiador, pelo especialista e pelo leigo é reconstruída a cada época. A ela, no conjunto de detalhes, são agregados novos significados e valores”. O que para Ângelo Agostini ou para a elite da época, poderia passar como um episódio esporádico, ou seja, um escravizado lendo e comentando com os demais sobre as notícias da província, pode ser

¹⁴ Também conhecida como Revolta de São Domingos ou Independência do Haiti (1791-1804), foi a primeira revolução realizada por antigos escravizados que obteve sucesso no continente americano. Os revoltosos conseguiram a independência permanente da antiga colônia, eliminando os antigos senhores brancos. Para um aprofundamento sobre a questão, consultar James (2000) e Reis (1996).

analisado através do debate com a recente historiografia e ilustra uma das formas através da qual os escravizados mantinham a sua rede de sociabilidade.

A edição nº 446 (setembro) do ano de 1887 (ano 12) da *Revista Illustrada* enfoca, na página 4, a fuga de escravizados, conforme pode ser percebido na litogravura 2. Além da imagem, nela se faz presente um pequeno texto que narra a cena, “enquanto no Parlamento só se discursa e nada se resolve, os pretinhos raspam-se com toda ligeireza”. Dessa fonte, destacamos dois aspectos para serem analisados, ambos relacionados ao caráter ativo dos escravizados enquanto sujeitos de sua própria história. O primeiro deles está relacionado ao item anterior e tem como base a discussão mais ampla, ou seja, a negação da ideia de coisificação atrelada ao escravizado mediante sua condição social, enfatizando, mais uma vez, que os escravizados não ficavam alheios aos acontecimentos que os cercavam. Nesse sentido, traz à tona a ideia de que os próprios escravizados *tomam para si* o destino de suas liberdades, sem “perder tempo” com as discussões que ocorriam no Parlamento referente à abolição permanente ou até mesmo a emancipação, mesmo que gradual, da escravidão no Brasil.

Litogravura 2: Fuga de escravizados para Quilombos abolicionistas



Fonte: AGOSTINI, Ângelo. *Revista Illustrada*, anno 12, nº 446, 1887, p.4.

O segundo ponto que buscamos destacar e que complementa a primeira ideia, diz respeito ao *diálogo* perceptível entre setores distintos da sociedade¹⁵. Ao analisar o fazendeiro que busca, em vão, segurar um dos escravizados que estão fugindo, percebemos que ele está sendo arrastado e que, com isso, o autor transmite uma ideia de que a escravidão está *escapando pelos dedos* da elite agrária brasileira, ou seja, o seu fim é certo, sendo apenas uma questão de tempo para que todos os setores da sociedade

¹⁵ Lembrando que, assim como as demais publicações da imprensa ilustrada brasileira no século XIX, a *Revista Illustrada* tem como principal linguagem o humor.

percebiam que a escravidão é insustentável. E tendo como base essa discussão, a litogravura analisada demonstra de forma perfeita essa relação de “diálogo” existente entre escravizados e a sociedade, diálogo no sentido de que os escravizados não ficavam inertes ou desconheciam as transformações políticas e sociais da sociedade que os cercavam, bem como ilustra que a fuga era uma das mais variadas formas de agência que os escravizados mantinham para amenizar sua condição de cativos.

A intensa troca de informações, materializadas no diálogo constante entre os diversos setores da sociedade brasileira durante o Oitocentos, gerou uma nova forma de organização dos quilombos, o que acarreta em uma nova transformação paradigmática no conceito de quilombo. O quilombo rompimento, única e exclusiva forma de organização de quilombos, vai ceder lugar a uma nova forma de organização dos quilombos, o *quilombo abolicionista*.

A diferença entre a forma de organização dessa nova forma de quilombo não está mais relacionada ao seu caráter *secreto*, no sentido de ser distante das forças opressoras, embora a questão do *total isolamento* seja um fato contestado pela historiografia, uma vez que pesquisas demonstram que não era incomum para os quilombolas manter relações e trocas comerciais com comerciantes de povoados e cidades próximas.

Sua principal característica diz respeito ao (re)conhecimento das autoridades locais, quer dizer, de certa forma, era um quilombo tolerado pelo poder, na medida em que as “principais lideranças são muito bem conhecidas, cidadãos prestantes, com documentação civil em dia e, principalmente, muito bem articuladas politicamente” (SILVA, 2003, p.11).

O fenômeno do quilombo abolicionista, assim como a ação destes quilombolas, ainda vai merecer destaque na *Revista Illustrada* pelas mãos de Ângelo Agostini, onde o enfoque dado diz respeito aos seus agentes, no quilombo do Leblon (Rio de Janeiro). Salientamos que este quilombo era responsável pela produção de determinado tipo de flores, as camélias, que se tornaram o símbolo da ala mais radical dos abolicionistas, os quais, de acordo com silva (2008, p.4) pregavam a não indenização por parte dos senhores de escravos quando estes fossem libertos.

A edição elucidada refere-se ao nº 496 da *Revista Illustrada*, datada de 5 de maio de 1888, exatos 8 dias antes da promulgação da Lei Áurea. Nessa edição, podemos perceber que Agostini aborda o simbolismo das camélias quando representa o recebimento, por parte da princesa Isabel, de um buquê, entregue por uma criança, em nome dos escravos fugidos do quilombo Seixas. Tal fato demonstra que a pressão

abolicionista e, sobretudo, a ação dos escravizados, fazia-se constantemente na sociedade brasileira daquela época.

A litogravura 3 se aproxima das discussões propostas por Silva (2003), onde é abordado o simbolismo das camélias e sua relação com a causa abolicionista, na medida em que se tornaram símbolos de resistência e de solidariedade à causa, demonstrando que quem fizesse uso dessas flores se posicionava politicamente em favor dos escravizados que fugiam e formavam os quilombos, sobretudo os quilombos abolicionistas, que se fizeram presentes, principalmente, na corte. Apesar da diferenciação teórica da obra de Silva (2003) com as demais obras utilizadas na historiografia sobre a escravidão, acreditamos que para a análise da respectiva litogravura, seus pressupostos auxiliam na compreensão da mesma.

Litogravura 3: Simbolismo das Camélias



Fonte: AGOSTINI, Ângelo. Revista Illustrada, anno 13, nº 496, 1888, p.5.

É conhecido o simbolismo das elites que Silva transparece em sua obra, pois o autor é biógrafo da princesa Isabel e deixa transparecer seu lugar social uma espécie de elogio para a mesma e relativiza a participação dos escravizados na abolição, demonstrando mais a mesma como uma manobra das elites ou até mesmo um gesto de bondade da princesa. Perspectiva de análise contrária ao nosso entendimento, mas, necessária a apresentação do seu ponto de vista para elucidarmos uma compreensão sobre as diversas facetas na qual o termo quilombo fora percebido ao longo de nossa história.

Lembrando que a *Revista Illustrada* também era um dos veículos que propagavam o ideário abolicionista na época, concordamos com o pensamento de Silva (2008) ao afirmar que, nesta litogravura, o enfoque dado por Agostini não se deu de forma ingênua. Vejamos o pensamento de Silva (2008, p.4) sobre essa questão¹⁶

Em tal contexto não é possível considerar ingenuidade no uso de camélias nas litografias do abolicionista Ângelo Agostini, tanto que achou mais significativo e valioso desenhar em sua revista este episódio comentado por Rui Barbosa, do que a entrega da caneta de ouro, brilhantes e rubis que a princesa acabara de receber.

Mediante o que foi exposto, acreditamos que um sistema dialético demonstra a forma de percepção e organização do quilombo abolicionista. Tendo a sociedade escravagista como tese e o quilombo rompimento como antítese, uma vez que é a sua negação, o quilombo abolicionista se configura na forma de síntese, uma vez que é a negação da negação, pois não se constitui totalmente como um rompimento da tese, e paradoxalmente, associa-se a alguns setores da sociedade vigente para ter seus interesses mantidos.

Outra percepção no termo quilombo que será analisada diz respeito ao ideal de quilombismo proposto pela intelectualidade negra brasileira, tendo como principal interlocutor Abdias do Nascimento. Destaco que a ideia do quilombismo defendida por este intelectual é um ideal político, uma proposta de organização social, uma revolução na forma de organização da sociedade brasileira, entretanto, nossa perspectiva de análise irá ter como norte a percepção da ideia de quilombo que é transmitida.

Para essa forma de organização política, o quilombo deixa de ser percebido como lugar de escravo fugido, adquirindo um novo *status*, uma relação de reunião, fraternidade, solidariedade, elementos que fazem parte desse novo significado do termo quilombo, como um elemento transformador.

¹⁶ Destacamos que essa mesma litogravura da *Revista Illustrada* foi abordada por Silva (2008). Porém, a citação que o mesmo faz está incorreta. Nas referências ele afirma que a edição em que consta essa litogravura é a número 495 (Abril), do ano de 1888, no entanto, a referência correta, ainda que no mesmo ano de 1888, diz respeito a edição número 496 (Maio), conforme pode ser percebido no acervo digitalizado da *Revista Illustrada*, disponível na Hemeroteca Digital Brasileira (<http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/revista-illustrada/332747>). Acesso em 25/04/2015.

1.2. QUILOMBISMO E PAN-AFRICANISMO

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial.

(Abdias do Nascimento. *O Quilombismo*)

A epígrafe que inicia o presente item diz respeito à uma transformação ocorrida no termo quilombo, pois o mesmo também fora discutido e ressignificado por militantes negros brasileiros na década de 1980, como foi o caso de Abdias do Nascimento. O contexto em que o autor estava inserido diz respeito a uma discussão voltada para o pan-africanismo que se desenvolvia ao longo do globo, sobretudo no contato intelectual e cultural de militantes afrodescendentes com seus pares “do continente”, tendo como norte a discussão na conjuntura das sociedades pós-coloniais. Nessa perspectiva, Nascimento (1980) propôs uma nova organização social e política para o Brasil, o *quilombismo*, definido segundo o referido autor como “um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram no país”.

Percebemos na definição do autor, a repercussão do pensamento historiográfico de Clóvis Moura, o qual entende Palmares como uma organização na forma de uma república, no sentido de conceder a possibilidade de liberdade para aqueles que fugiram do domínio branco/senhorial que insistia em colocá-los como cativos, ou seja, Palmares se torna sinônimo de liberdade. Palmares é resistência, além do que tendo “[...]como modelo máximo o Quilombo dos Palmares, a historiografia priorizava uma visão quase que romântica dessa forma de resistência, o qual se tornou um arquétipo para todas as demais formações quilombolas.” (LIMA, 2014b p.34)

Sendo assim, a proposta do movimento Pan-Africanista é definida como um movimento antirracista que tem por objetivo desconstruir os mitos acerca do continente africano que foram construídos pela civilização europeia/ocidental, tanto da África negra quando da parte conhecida como “África branca” e que tem como um dos expoentes mais significativos o Egito antigo que “se tornou branco por artes da magia europeia dos egiptólogos” (NASCIMENTO, 1980). Além disso, de acordo com Hernandez (2005), o pan-africanismo é entendido como um movimento que envolve visões de mundo, ideias e teorias, surgidas no final do século XIX, as quais servem de resposta as teorias raciais

vigentes na época, como o darwinismo social e a poligenia¹⁷. Seus principais articuladores são intelectuais e ativistas negros dos mais variados cantos do globo, a exemplo de Cheikh Anta Diop (Senegal), Chancellor Williams (Estados Unidos), Ivan Van Sertima e George M. James (Guiana), Yosef Ben-Jochannam (Etiópia), Theophile Obenga (Congo), Wole Soyinka e Wande Abimbola (Nigéria).

Para Nascimento (1980), esse propósito fica evidente quando o autor afirma que mesmo em

[...] campos diferentes, e sob perspectivas diversas, o esforço desses eminentes irmãos africanos se canaliza rumo a exorcizar as falsidades, distorções e negações que há tanto tempo se vêm tecendo com o intuito de velar ou apagar a memória do saber, do conhecimento científico e filosófico, e das realizações dos povos de origem negro-africana.

Tendo como pano de fundo os debates pan-africanistas que se desenrolavam entre intelectuais dos mais variados lugares do globo, Nascimento (1980) vai propor uma modificação na caracterização de quilombo. Outrora visto como lugar de negros fugidos, esse autor vai caracterizar os mesmos enquanto focos de resistência dessa população, resistência física, material e, sobretudo, cultural. De acordo com o referido autor, os quilombos resultaram

[...] dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar a sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista.

Vale salientar também que para Nascimento (1980) o quilombo, ou a prática do quilombismo, está associada diretamente a uma prática de resistência da população negra brasileira. Não diz respeito somente à fuga e organização de um espaço distante do domínio branco/senhorial, mas refere-se a toda e qualquer forma que a população negra, livre ou na condição de cativa utilizou (e ainda utiliza) das brechas do sistema para manter vivas as heranças africanas. Além da formação dos quilombos históricos, que não tem sua importância diminuída ou negada por Nascimento (1980), o mesmo entende como prática de quilombismo a “rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios,

¹⁷ Sobre a presença dessas visões pseudo-científicas no Brasil ver Schwarz (1993).

terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba e gafieiras”. Para o autor, todas essas formas de organização são “quilombos legalizados pela sociedade dominante

Portanto, a prática do quilombismo para Nascimento (1980), não se relaciona apenas as “florestas de difícil acesso que facilitavam sua defesa e sua organização econômica-social própria” e continua

[...] como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural.

Essa definição de organizações “permitidas ou toleradas” ilustra as dificuldades vivenciadas no território brasileiro pela população negra no momento pós-diáspora, implicando dizer que, mesmo permitido ou tolerado, não consistia necessariamente em ser aceito, no sentido de ser seguido/imitado pela sociedade dominante. O ato de formar “focos de resistência física e cultural” se distancia um pouco da concepção de quilombo histórico e se aproxima do ideário de quilombo cultural, uma vez que deve ser preservado, além da liberdade do indivíduo, seu legado cultural.

Essa herança africana que se desenvolveu no Brasil, sendo mantida ao longo do tempo como prática de resistência cultural, bem como a manutenção da memória do negro brasileiro na qual “o esforço da reconstrução de um passado ao qual todos os afro-brasileiros estão ligados” (NASCIMENTO, 1980) são os principais elos articuladores entre o movimento pan-africanista e o quilombismo proposto pelo autor.

Nascimento (1980) conclui seu pensamento afirmando que tanto quilombos “ilegais” quanto quilombos legalizados pela ordem dominante, foram (e ainda são) espaços de resistência, física e cultural da população negra brasileira. Além disso, faz a ressalva de que a quantidade de organizações que, no passado ou no presente, denominam-se de Palmares ou Quilombo “testemunham o quanto o exemplo quilombista significa como valor dinâmico na estratégia e na tática de sobrevivência e progresso das comunidades de origem africana” (NASCIMENTO, 1980).

A definição de quilombo proposta por Nascimento (1980), cuja discussão foi iniciada no segundo item do presente capítulo, diz respeito a segunda transformação paradigmática ocorrida no conceito. Como o próprio autor afirma, “quilombo não significa escravo fugido”, ou seja, podemos perceber uma ampliação do entendimento na

concepção dos quilombos em terras brasileiras, estendendo a compreensão para além da lógica escravista/senhorial e ultrapassando a definição de lugar de fugitivos, para um lugar de “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”.

“Solidariedade, convivência, comunhão existencial”, o pensamento de Nascimento (1980) evidencia também o seu “lugar social” (CERTEAU, 2011). Inserido em uma discussão que era contrária a ordem capitalista vigente, Nascimento (1980) afirma que “a revolução quilombista é fundamentalmente anti-racista, anticapitalista, antilatifundiária, anti-imperialista e antineocolonialista”, nesse sentido, o pensamento anticapitalista se faz presente em diversos momentos da sua obra. O quilombismo, assegurados todas as suas instâncias, materializa-se na forma de uma opção contrária ao capitalismo desenvolvido no país, uma vez que para o autor a sociedade brasileira poderia se beneficiar com a proposta do quilombismo, já que é “uma alternativa nacional que se oferece em substituição ao sistema desumano do capitalismo”.

Para Nascimento (1980), o capitalismo é um sistema opressor que explora o trabalhador comum, enriquecendo uma pequena parcela da população que não participa ativamente do processo de produção das riquezas naturais. Essa relação de opressão e dominação torna o trabalho, para o trabalhador, uma espécie de castigo, opressão ou exploração. Nesse sentido, o quilombismo se opõe a essa forma de organização social do trabalho “fundada na razão do lucro a qualquer custo”, buscando a “realização completa do ser humano” em todas as instâncias, inclusive no trabalho, que tem como principal diferença a negação da organização do trabalho aos moldes capitalistas e se configura da seguinte maneira

Nem propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza. Todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo. Uma sociedade criativa, no seio da qual o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão ou exploração; o trabalho é antes uma forma de libertação humana que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social. Liberto da exploração e do jogo embrutecedor da produção tecno-capitalista, a desgraça do trabalhador deixará de ser o sustentáculo de uma sociedade burguesa parasitária que se regozija no ócio de seus jogos e futilidades.

Frente ao que foi exposto, acreditamos que conseguimos transpor a definição de quilombo, como também as práticas de quilombismo que foram propostas por Nascimento (1980), ampliando assim a definição que o termo quilombo possui. Ressaltamos ainda que o objetivo nesse item não foi analisar a proposta política do quilombismo, mesmo sendo essa sua real intenção, mas sim demonstrar como o

Movimento Negro, utilizando os pressupostos do pan-africanismo ressignificaram o termo quilombo, elemento que se caracteriza como uma das faces da transformação paradigmática do termo quilombo.

1.3. QUILOMBOS DA PARAÍBA: Um histórico de lutas quilombolas nos períodos Colonial e Imperial¹⁸

O processo de colonização brasileira estava fincado no tripé monocultura-escravidão-latifúndio, dentre os quais, a escravidão se constituía como o principal motor gerador da economia. Assim como as demais regiões brasileiras, a Paraíba não estava a parte desse processo. Nesse sentido, de acordo com Lima (2012a, p. 33)

Isso significa dizer que foram os africanos brutalmente retirados de suas terras de origem e seus descendentes aqui nascidos que construíram a riqueza material e imaterial da “pequenina e heroica” Paraíba. [...] a presença de africanos escravizados se constituiu de fundamental importância para transformar a capitania da Paraíba em uma das maiores regiões produtoras de açúcar do mundo.

A importância econômica que os escravizados desempenharam na Paraíba é inegável. Porém, até meados da década de 1980, a historiografia nacional tinha como foco de análise apenas o caráter econômico e violento desse processo, não abordando outras formas de relações que fugissem dessa proposta. Sendo assim, a importância social e cultural que os escravizados construíram ao longo de suas vidas, as mais variadas formas de sociabilidade, tecidas em uma teia de relações, seja na cidade ou na senzala, foram silenciadas.

Um estudo clássico sobre a escravidão paraibana, que tem sua análise pautada no viés econômico, é a obra de Galliza¹⁹ (1979). Sobre essa obra, Rocha afirma (2009, p.63) que “o destaque da pesquisa foi mais a instituição escravista [no tocante ao desenvolvimento econômico] do que a vida dos escravos, muito embora a autora tenha contado com ricas fontes”. Entretanto, a recente historiografia sobre a escravidão

¹⁸ Os Quilombos paraibanos analisados no presente item dizem respeito aqueles que se encaixam na definição de Quilombos Históricos, ou seja, aqueles quilombos que foram formados durante o período Colonial (1500-1821) e Imperial (1822-1889) enquanto ainda vigorava o sistema escravista no Brasil.

¹⁹ *O Declínio da Escravidão na Paraíba 1850-1888* (1979). Ressalvo, assim como Rocha (2009, p.63), que o mesmo continua sendo uma fonte fundamental para aqueles que desejam estudar a escravidão paraibana.

desenvolvida na Paraíba vem se transformando²⁰, tendo como foco de análise a inclusão dos escravizados na vida social paraibana, tanto no espaço colonial quanto no imperial.

De acordo com Lima (2012a, p.33) “Foi sobre essa experiência lavrada em sangue, suor e lágrimas que os escravizados paraibanos teceram no tempo uma rica e variada cultura de resistência que lhes permitiu sobreviver aos horrores da escravidão”, ou seja, ao contrário do que pregava uma historiografia tradicional, estudos mais recentes ressaltam as mais variadas estratégias utilizadas pelos escravizados para reconstruir suas vidas, onde o cotidiano era perpassado por labutas diárias e negociações constantes entre senhor e escravizado.

Nessa conjuntura, uma nova perspectiva foi lançada no que diz respeito às relações presentes nas sociedades escravistas, pois os escravizados não são mais considerados *heróis* ou *vítimas* no sentido estrito, mas pessoas de carne e osso que, por estarem inseridos em determinados meios, utilizavam-se de diversos artifícios para conseguir sobreviver.

Dentre as mais diversas formas de resistência utilizadas por homens e mulheres negras contra a escravidão está a formação de quilombos, como já foi visto. Historicamente, os quilombos no Brasil caracterizavam-se como espaços de resistência da população negra, durante o período escravagista, frente à opressão e dominação imposta pelos senhores brancos. Nesse sentido, para Moura²¹ (1981) o quilombo foi a unidade básica de resistência do escravizado. Foram através destes redutos que o sistema escravista provou a força do seu maior opositor.

Ao caracterizar o fenômeno dos quilombos no Brasil, Moura (1981, p.87) afirma que

Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento do desgaste do regime servil. [...] O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. [...] onde quer que o trabalho escravo se estratificava, ali estava o quilombo, o mocambo de negros fugidos, oferecendo resistência. Lutando.

²⁰ Um panorama sobre a produção historiográfica paraibana pode ser percebida em Rocha (2009, p.65). Além dos trabalhos citados, na mesma ótica de análise, devem ser incluídas as pesquisas realizadas nos PPGH da UFPB e UFCG que enfocam a família escravizada e a diáspora negra, a saber: Mateus S. Guimarães (*Diáspora Africana na Paraíba do Norte*, PPGH/UFPB, 2015), Solange M. Alves (*Entre os “santos óleos” e a escravidão*, PPGH/UFPB, 2015), Eduardo Q. Cavalcante (*A construção da família negra e a prática de compadrios*, PPGH/UFPB, 2015), Yara M. dos Santos (*Estratégias de poder e liberdade nos conflitos da Parahyba: o governador, uma mulher e dois padres (1769-1784)*, PPGH/UFCG, 2015), José de S. Pequeno Filho (*Escravidão e Resistência em São João do Cariri*, PPGH/UFCG, 2015) e José P. de Sousa Júnior (*As irmandades religiosas na Paraíba Imperial*, PPGH/UFCG, 2009).

²¹ A primeira edição de *Rebeliões da Senzala* foi lançado em 1959, mas a edição utilizada é a de 1980.

Vale salientar que as fontes que nos possibilitam conhecer os quilombos são as fontes oficiais, ou seja, sua elaboração tem um tempo considerado curto, pois elas são construídas com uma única finalidade, sua destruição. O que não implica necessariamente na impossibilidade de existirem outras comunidades quilombolas além das relatadas aqui, fato que é comprovado pelo atual número de comunidades remanescentes de quilombos reconhecidas atualmente no território paraibano, 39 identificadas e 36 certificadas pela Fundação Cultural Palmares - FCP (BANAL, 2013, p. 15). Sobre esse contexto, Lima (2012b, p.39) afirma

A maioria das comunidades quilombolas só surgiu na documentação colonial quando sua existência foi identificada pela administração colonial, e o objetivo de tal reconhecimento era apenas um: o de intervir para extingui-los.

O primeiro mocambo documentado na Paraíba²² fora conhecido, no final do século XVII, em 1691, ainda no período colonial. Ele existia há pelo menos 16 anos, desde 1675, e sua população consistia de negros fugidos pelo sertão da Serra da Cupaoba²³. Esses quilombolas faziam “grandes danos nos gados e roubos e outros desaforos sem haver quem se atrevesse a prendê-los”. (Porto²⁴, 1976, p 90; Aquino, 2001, p.255; Lima, 2012b, p.39).

A atuação constante dos quilombolas, sem que houvesse alguém que se atrevesse a prendê-los, gerou o descontentamento das autoridades coloniais e, logo em seguida, do governo português. Vidal (1934, p.109) afirma que “na Parahyba a coisa tomou tal gosto que despertou a intervenção do governo de Portugal”, na medida em que

Veiu ordem de destruição de todo e qualquer quilombo. E a luta neste sentido começou furiosa. Impiedosa. A resistência que os escravos faziam era simplesmente fantástica e della temos notícia viva no ataque do quilombo denominado Cumbe – hoje Uzina Santa Rita. Alguns pretos fugidos dos Palmares, depois deste ser destruído, e outros da Capital e do interior da Capitania da Parahyba, se reuniram naquele ponto da Varzea, fazendo-se temidos nas regiões circunvizinhas.

²² Aquino (2001, p.255) evidencia um possível quilombo, chamado de Quilombo dos Craúnas, que aparece em “Um Episódio da Seca de 1793” de autoria de Irinéu Joffily. Porém por falta de referências, inclusive na tradição popular, concluímos que “se trata de uma lenda criada pelo autor”.

²³ Localizado no planalto da Borborema, na Paraíba, compreende os municípios de Belém, Serra da Raiz, Caiçara e Duas Estradas.

²⁴ Segundo a autora, os dados foram “fornecidos pelo historiador Wilson Seixas, encontrados na Fé de Ofício do Sargento-Mor Manuel Frazão de Figueroa, quando se propunha à lista tríplice para Governador da Capitania (MS do Arquivo Ultramarino de Lisboa – Caixa nº 2 – acervo da antiga Faculdade de Filosofia da UFPB), e Porto (1979, p.90)

O quilombo do Cumbe²⁵ é considerado o “mais importante e conhecido” (VIDAL, 1934; PORTO, 1976; LIMA, 2012b) mocambo do território paraibano. Aparecendo pela primeira vez na documentação em 1701, localizado no atual município de Santa Rita, distante cerca de 50 quilômetros da capital João Pessoa, foi contemporâneo a Palmares e também exigiu das autoridades locais e ultramarinas um esforço contínuo para que seus habitantes que desejavam a liberdade, retornassem ao julgo da escravidão, o que serviria de exemplo para futuros quilombolas.

Na obra de Porto²⁶ (1979, p.8-9) a autora transporta a importância do Cumbe para o nível da literatura, quando menciona o quilombo no poema, de sua autoria, que inicia o livro.

No silêncio das matas / Há rumor de cascatas ; / Há cantigas de grilos ;
/ Há arrulhos nos ninhos... / **É o quilombo de Cumbe**, / É o grito da terra,
/ É o zabumba em surdina, / É a guerra, é a guerra! [...] É o grito da terra,
é o zabumba em surdina / Um soluço irrompido, um estalar de chicote /
Um apelo incontido enviando sem norte / De um povo cativo, tendo os pés em grilhões...
/ É a morte na vida, é a vida na morte / Do sertão causticante ao litoral ameno,
/ Há rumor de cascatas, há arrulhos nos ninhos... / **É o quilombo de Cumbe**, é a guerra, é a guerra.
/ É o apelo incontido, enviado sem norte / É a vida, é a vida, é a morte, é a morte!

Neste poema, Porto (1979) evidencia a condição de resistência que o Cumbe vivenciava constantemente no território paraibano. Inicia retratando o lugar de refúgio, o quilombo precisava ser distante e de certa forma separado²⁷, “no silêncio das matas”. O silêncio é peça fundamental no poema, pois a sensação de paz e segurança que é percebida junto ao “rumor de cascatas, [...] [das] cantigas de grilos [...] [e dos] arrulhos nos ninhos...” só é rompida quando ocorre a guerra, ou seja, o ataque das tropas oficiais. Logo

²⁵ De acordo com Lima (2012, p.40) não há um consenso entre os historiadores paraibanos sobre o local exato onde o Cumbe foi estabelecido, se perto de Campina Grande (o que implicava o atual território de Caiana dos Crioulos), conforme afirmam Almeida (1966) e Joffily (1977) ou próximo a Santa Rita, com base na existência de um engenho com o nome Cumbe, de acordo com Vidal (1934).

²⁶ De acordo com Rocha (2004, p.62-63), Waldice Porto era uma advogada por formação que fez parte do IHGP com o livro *Paraíba em Branco e Preto* (1976), nessa obra a população negra é entendida como “m povo escravizado, bem adaptado ao trabalho compulsório, que quase nunca protestou contra sua situação social, visto como grupo subserviente, resignado, dócil, que se deixava proteger pelo bom senhor”. Dessa forma, apesar da autora deixar transparecer um caráter guerreiro e evidenciar o caráter de resistência do quilombo do Cumbe, a mesma percepção sobre a população negra paraibana parece não ser evidenciada na sua obra, sendo necessária sua relativização.

²⁷ Apesar do isolamento, a historiografia e a literatura evidenciam que existia, principalmente no período noturno, um contato entre comerciantes e quilombolas, que culminavam na troca de “víveres, armas e munições” (Moura, 1981, p.241). Além dos contatos comerciais, as investidas noturnas serviam para aumentar a população dos quilombos, pois era nessa hora que os quilombolas conseguiam seduzir novos membros, fazendo com que estes fugissem das senzalas para os quilombos.

em seguida, é evidenciada a negação da condição imposta do “ser escravo” àqueles que se encontravam cativos, uma vez que, mesmo sofrendo os horrores da escravidão, não se adocicavam nem se “acomodavam” no cativeiro. “Um soluço irrompido, um estalar de chicote / Um apelo incontido enviando sem norte / De um povo cativo, tendo os pés em grilhões...”

Esta situação deveria ser desfeita imediatamente, pois os escravizados não suportariam a imposição do cativeiro que era “[...] a morte na vida, [...] a vida na morte”, portanto deveriam se rebelar, fugir em busca de sua liberdade. Antes de finalizar o poema, a autora chama a atenção para o fato de que o Quilombo do Cumbe não era o único em solo paraibano, pois “Do sertão causticante ao litoral ameno, / Há rumos de cascatas, há arrulhos nos ninhos...”, ou seja, onde existiu a escravidão, o quilombo se fez presente (MOURA, 1981, p.87). Por fim, o poema se encerra afirmando a condição de resistência do Cumbe, a vida em liberdade ou quando de um possível ataque, a morte, o retorno ao cativeiro.

De acordo com Aquino (2001, p.256), tomando por base documentos datados de 1701, “Alguns negros fugidos dos Palmares e outros desta capitania, reúnem-se no lugar chamado Cumbe e fazem-se terríveis pelos roubos e assassinatos commettidos nas regiões circunvizinhas”. Uma Carta Régia, datada de 11 de outubro de 1731, escrita pelo “Secretario M.el Caetano Lopes de Lavre”, presente na obra de Aquino (2001, p. 256-257), afirmava que o quilombo do Cumbe ainda continuava de pé, mesmo após o ataque das forças coloniais.

Dom João por graça de Deos, Rey de Portugal &. Faço a saver a vos Francisco Pedro de Mendonça Gurjão, Capitão-mor da Parahiba, q’s se vio a vossa carta de doze de junho deste anno, sobre os roubos que experimentavam os moradores do Certão de Cariri, Tapuá e Taipú do mocambo de Cumbi, aonde se achavam havia mais de treze anos [...]

A Carta Régia evidencia que o quilombo do Cumbe existia há, pelo menos, mais de treze anos, ou seja, desde 1718, um tempo considerado longo para a manutenção de um quilombo, levando em consideração a constante repressão por parte das forças oficiais. Apesar de não haver referências sobre sua organização e estrutura interna, a Carta Régia afirma que sua população era diversificada, sendo possível traçar um panorama, inclusive, do seu tamanho (LIMA, 2012b, p.40)

[...] quatro índios que havia desaparecido da aldeia dos Carirys, de que eram moradores, tendo posto com repetidos assaltos a aldeia com

grande diminuição de índios que para ela [o mocambo] os levam; agregando a sua companhia os negros fugidos que podiam; com o que haviam se haviam aumentado ao número de quase setenta.

A ação coletiva de negros e indígenas ultrapassava os domínios das capitanias e exigia dos governantes uma ação conjunta para tentar reprimir ou diminuir a ação dos quilombolas. A repressão por parte do Governo não se limitava a determinada jurisdição provincial, ou seja, o Governador da Capitania da Paraíba se “aliava” com o de Pernambuco para somarem forças e combater os quilombos existentes em cada região.

No mesmo documento, podemos perceber que o trânsito dos fugitivos entre Paraíba-Pernambuco poderia ser contornado por uma espécie de “pedido de ajuda” dos seus governantes, a saber, logo após um ataque do índio Bartholomeu que (VIDAL, 1934, p.110)

[...] escapando dos quatro índios cabeças desta tente, três, de que fizeram huma emboscada e matara a hum soldado, ferindo também ao cabo, o qual querendo os seguir se escapara por varedas impenetráveis para as cabeceiras do rio Capibaribe da jurisdição de Pernambuco a cujo Governador avizaseis para o mandar prender.

Outro fator que comprova a ação conjunta entre os governos da Paraíba e Pernambuco é percebido em Melo (2011, p. 192), quando o autor afirma que uma lei foi promulgada em 1735 e que deveria sentenciar “[...] índios bastardos, carijós, mulatos e negros pelos seus delitos cometidos nas capitanias de Pernambuco e Paraíba, até a pena de morte”. Acrescido a isto, a relativa proximidade das capitanias fazia parte da “rota de fuga” para os quilombolas, conforme percebemos no caso do índio Bartholomeu que seguiu em direção ao rio Capibaribe, em Pernambuco.

Além da repressão das tropas coloniais, o governo tentava diminuir a ação dos quilombolas marcando a pele daqueles que se opunham ao trabalho escravo. A forma de punição adotada para os aquilombados era de marcar com uma letra “F”, de “fujão”, as costas do escravizado, se cometesse outro delito teria sua orelha arrancada, caso continuasse no “erro”, seria morto (Melo, 2011; Aquino, 2001).

No período imperial da Paraíba, especificamente no ano de 1851, Lima (2010, p.41) ao analisar a correspondência “do subdelegado de Taipu, Feles de Mello Azevedo, ao delegado do termo da Vila de Pilar, Coronel Ismael da Cruz Gouveia” que data de 17 de junho de 1851, chama a atenção para a existência de outro quilombo em território paraibano.

Nessa documentação, diz o referido subdelegado que existia, nas matas do Engenho Santo Antônio e Espírito Santo, um quilombo, cujos escravos estavam cometendo “furtos, roubos, incêndios em casas e atacando os próprios donos”. Os quilombolas vinham desfechando ataques contra o Engenho Espírito Santo [...].

Em seguida, a autora afirma que “a patrulha encontrara apenas três escravos no quilombo e que tratam de capturá-los”. Contudo, dois deles logo fugiram e ficou apenas um, de nome Bento” (LIMA, 2012b, p.41). Bento, que estava armado com um clavinote²⁸ não se rendeu e recebeu “um tiro sobre o peito” levando ao óbito logo em seguida, os outros quilombolas conseguiram fugir não sendo encontrados pelas forças policiais.

A autora ainda evidencia que a morte do quilombola e a destruição do quilombo fora mencionado pelo então presidente da Paraíba, Antônio Albuquerque, como marca da tranquilidade que pairava em território paraibano, demonstrando assim que os quilombos faziam parte do cotidiano da Paraíba e que os africanos e seus descendentes tiveram que reconstruir suas vidas em solo paraibano, não ficando inertes à escravidão, mas sim resistindo. Sobre essa visão imposta²⁹ do negro escravizado em terras paraibanas, afirma Rocha (2009, p.63)

A imagem fixada é de um povo escravizado, bem adaptado ao trabalho compulsório, que quase nunca protestou contra sua situação social, visto como grupo subserviente, resignado, dócil, que se deixava proteger pelo bom senhor.

Sendo assim, o presente trabalho se insere nas discussões contemporâneas sobre a história da população negra no Brasil, sobretudo no tocante a população negra em solo paraibano, ampliando suas contribuições acerca da população cativa no período escravista, demonstrando o perfil da mesma em Alagoa Grande, bem como da inserção social e cultural no pós-abolição, enfocando a análise na condição de Comunidade Remanescente de Quilombos pós-1988, bem como suas implicações em nível local e regional.

De acordo com Gomes (2005, p.32), “O aquilombamento foi uma experiência complexa para os escravos e para aqueles com quem buscaram alianças”, o que quer dizer que nem sempre todos os aquilombados tinham o mesmo propósito. Associado a isto, o processo histórico serve para compreendermos as singularidades de cada quilombo em

²⁸ Espécie de arma de fogo antiga, bastante semelhante a uma carabina.

²⁹ Para uma visão mais detalhada sobre a produção historiográfica paraibana, consultar o Capítulo *Silêncios, encobrimentos e frestas da história da população negra na historiografia da Paraíba*, em Rocha (2009, p.49-65).

tempo-espaço distintos, como foi o caso das organizações de quilombos expostas anteriormente.

Nesse sentido, após o que foi apresentado até então, percebemos que a resistência negra, materializada na forma de quilombos, também se fez presente em terras paraibanas, e sua compreensão auxilia nessa pesquisa como um todo, uma vez que o estudo diz respeito a Comunidades Remanescentes de Quilombos em um espaço-tempo específico, mas que sempre retornam em busca de sua gênese a um passado quilombola de resistência, mesmo que esse a um primeiro momento tenha sido diminuído ou invisibilizado por parte de uma historiografia tradicionalista que buscou construir uma identidade paraibana como homogênea, ou seja, com uma população estritamente de origem branca.

1.4. AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS

A Constituição Federal de 1988 se configura como um marco decisivo na valorização da diversidade étnica e cultural brasileira. Dessa forma, os Artigos nº 215 e 216 servem como defesa para as mais variadas formas de manifestações culturais, de origem tradicional ou quilombola, pois “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”. (Brasil, 2004, p.156)

Reconhecendo a importância e a necessidade histórica de preservação dos lugares de resistência dos antigos escravizados, os quilombos se inserem no perfil de patrimônio cultural brasileiro, uma vez que os mesmos são considerados como bens de acesso à identidade, à ação, à memória dos segmentos sociais brasileiros, conforme é explicitado nos itens I e II do Art. 216, bem como no § 5º

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

[...]

§ 5º – Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

De acordo com Cardoso (2011, p.120-121) “Antes da Constituição de 1988, ocorria ocultamento das lutas dos grupos negros rurais, cujos pleitos estavam dissolvidos entre os movimentos sociais dos quais participam”, portanto

Suas reivindicações por territórios eram nulas, suas vozes eram silenciadas por aquelas pronunciadas com maior vigor, não conseguindo formar um campo próprio de reivindicações. O campo de luta no qual estavam e se reconheciam eram outro, estranho às suas demandas socioterritoriais.

A transformação paradigmática do Quilombo Histórico em Comunidades Remanescentes de Quilombos se inicia a partir da década de 1990, quando os grupos que outrora eram designados como “terras de pretos” se reorganizaram como movimento social, os quilombolas. Ampliando suas reivindicações e somando forças com intelectuais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), historiadores da Escravidão, ONGs (Organização Não Governamentais) e o Movimento Negro, a Associação Brasileira das Comunidades Remanescentes de Quilombo enfrentaram a memória do cativo, que antes rejeitavam – por sempre fazer referência ao período do cativo e a transformaram em memória/símbolo de resistência (Cardoso, 2011; Mattos, 2012; Silva, 2013).

Essa transformação do conceito de Quilombo e sua variante Comunidade Remanescente de Quilombo suscitou debate na Antropologia por ser, segundo Alfredo W. B. de Almeida, um termo “frigorificado”, ou seja, anacrônico, pois sua configuração não é mais aquela proposta pelo Conselho Ultramarino, em 1740³⁰, conforme apontado por Almeida (2002, p. 54 *apud* ARAÚJO; BATISTA, 2008)

Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. [...] Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrítica nem com a definição de 1740. Faz-se mister trabalhar com os deslocamentos ocorridos nessa definição e com o que de fato é, incluindo nesse aspecto objetivo a representação dos agentes sociais envolvido.

Dessa forma a Constituição Federal reconhece a reminiscência histórica do quilombo e atribui o termo “remanescente”, sem, no entanto, negar ou invisibilizar a resistência negra à escravidão. Como pode ser percebido no Art. 68:

CF/88 – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

³⁰ De acordo com Moura (1981, p. 16), fazendo referência ao Conselho Ultramarino, um quilombo era “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”.

A Fundação Cultural Palmares – FCP³¹ é fruto das ações do Movimento Negro e foi criada em 1998, pela Lei nº 7.668/88, sendo colocada em vigor pelo Decreto nº 418/92, com a finalidade de promover a cultura negra e suas várias expressões no seio da sociedade brasileira ”e tem por objetivo “construir a moldura jurídica que melhor atenda aos desígnios da norma constitucional, de forma a possibilitar que sua atuação esteja rigorosamente lastreada pelo direito vigente” (SUNDFELD, 2002, p.15).

O início dos anos 1990 é marcado pela luta em busca do reconhecimento dos direitos desse novo segmento social e político, os quilombolas. De acordo com Silva (2013, p. 155-156) foi nessa época que houve a “realização do I Encontro Nacional de Comunidades Quilombolas e a Marcha dos 300 anos da Imortalidade de Zumbi dos Palmares, ambos ocorridos em 1995”. Em resposta, o Governo publicou a Portaria nº 307 do INCRA, em 22 de novembro de 2003, que reafirmava a validade do Artigo 68 da CF, ocasionando as primeiras formas de regularização de terras quilombolas no país.

Passados 5 anos, especificamente no ano 2000, ocorreu o II Encontro Nacional de Comunidades Quilombolas, o qual abordou a temática da titulação das terras das Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Nos anos de 2003 e 2004 o Governo Federal criou mecanismos que, de certa forma, tornaram mais rápidos o processo de reconhecimento das comunidades, pois a partir do Decreto nº 4.883/03, as atribuições acima citadas, de delimitação das terras, bem como a demarcação e a titulação das mesmas, foram transferidas do Ministério da Cultura para o INCRA e para a Fundação Cultural Palmares.

As comunidades que desejam passar por esse processo devem ser incluídas na caracterização de Comunidades Remanescentes de Quilombos propostas pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regula o artigo 68 do ADCT, em que

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, **com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.** (Grifos nossos).

³¹ A FCP é uma instituição vinculada ao Ministério da Cultura que tem como propostas promover a igualdade racial, formulando e implantando políticas públicas que potencializam a participação da população negra brasileira nos processos de desenvolvimento do país. Mais informações em: <http://www.palmares.gov.br/> [acesso em 07/05/2014]

Em 12 de março de 2004 foi criado o Programa Brasil Quilombola (PBQ) que se configura como uma política de Estado para as áreas remanescentes de quilombos. O PBQ abrange um conjunto de ações inseridas nos diversos órgãos governamentais, com suas respectivas previsões de recursos, bem como as responsabilidades de cada órgão e prazos de execução. Dessas ações, a política de regularização é atribuição do Incra e da FCP.

A partir de 2004, de acordo com Silva (2013, p. 156), “houve uma grande mobilização dos representantes dessas comunidades nos estados para efetivar esse ordenamento”, uma vez que no entendimento do movimento quilombola “não existem mais barreiras jurídicas para a titulação das terras quilombolas”.

Através da Instrução Normativa 57, do Incra, de 20 de outubro de 2009, as comunidades interessadas em solicitar a abertura de procedimentos administrativos para regularização do território devem encaminhar à Superintendência Regional do Incra do seu estado as respectivas solicitações. Nesse sentido, conforme afirmam Fortes e Lucchesi (2013, p.59)

[...] são considerados remanescentes de quilombos grupos étnicos cuja trajetória é fruto de um processo histórico de resistência ao sistema escravocrata e suas consequências. O termo passa a denominar também não apenas os grupos constituídos por “negros fugidos”, mas aqueles formados em terras doadas, compradas, concessões feitas pelo Estado, áreas apossadas livremente ou através do regime de aforamento ou de moradia.

Porém, apesar de todo o aparato legal que sustenta o processo de titulação das Comunidades Remanescentes de Quilombos, afirmam Banal e Fortes (2013, p. 26) que “o caminho para a titulação das terras é incrivelmente cheio de dificuldades e armadilhas jurídicas”, o que torna o processo de reconhecimento e titulação lento.

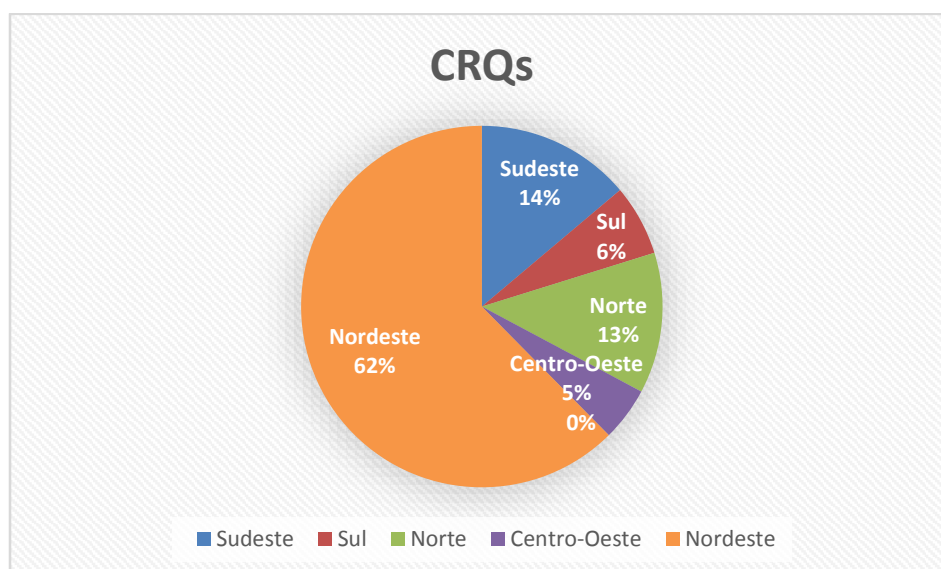
Segundo dados da Fundação Cultural Palmares (2015) as Comunidades Remanescentes de Quilombos (CQRs), encontram-se divididas por todo o território nacional, com um total de 2.476 em todo o território nacional. Nesse sentido, destaca-se a presença das ditas comunidades no atual território da região nordeste do Brasil, somando mais de 62% do total das comunidades remanescentes de quilombos brasileiras.

Esse dado evidencia a importância que a mão de obra escravizada exerceu no processo de colonização do Brasil, demonstrando tanto o poder da grande monocultura canavieira como a presença material e cultural que os africanos exercem nessa região,

materializados no número considerável de comunidades remanescentes de quilombos que se fazem presentes na região, 1545 ao todo.

Uma melhor visualização da divisão regional das CRQs pode ser observada no Gráfico 2³².

Gráfico 2: Registros de Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil (fev. 2015)



Fonte: Fundação Cultural Palmares. Dados de 23/02/2015.

A expressividade das CRQs presentes na região nordeste é seguida pelas mesmas na região sudeste, disso podemos deduzir a importância desempenhada pela plantação de café e a transferência da mão de obra escravizada para essa região. Analisando o gráfico 2 percebemos que de um total de 2.476 Comunidades Remanescente de Quilombos, 2.010 delas são reconhecidas, o que corresponde a aproximadamente 81,17% das CRQs do Brasil, faltando a emissão de certidões para 466 delas. Vale salientar que a quantificação dos dados presentes no “Gráfico 2” é referente ao número de comunidades presentes em cada estado brasileiro.

A quantidade de Comunidades Remanescentes de Quilombos certificadas em cada estado brasileiro pode ser melhor visualizada na tabela 1, que se caracteriza como um mapeamento das mesmas, pois apresenta tanto o total de comunidades existentes em cada estado, assim como o total nas regiões, além de apresentar aquelas que foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares, demonstrando o percentual de certificação das mesmas em todo o território nacional.

³² Os dados foram arredondados em números absolutos para facilitar a leitura e cálculo.

Na tabela 1, foi feita uma divisão das CRQs presentes no território brasileiro, divididas em estados e regiões, sendo apresentado o total de comunidades bem como o número de comunidades certificadas.

É interessante salientar que o número de comunidades certificadas diz respeito a conclusão do processo de identificação e reconhecimento destas comunidades enquanto legítimas CRQs, um processo que, apesar de todo o aparato legal, não ocorre de forma rápida, pois existem diversos elementos que atrasam o processo de legitimação³³.

Tabela 1: Certificações das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil (fev. 2015)

Região	Estados	Total de Comunidades	Comunidades Certificadas	% de Certificação
Norte	Acre	0	0	0%
	Amapá	33	33	100%
	Amazonas	7	6	85,7%
	Pará	227	161	70,9%
	Rondônia	7	7	100%
	Roraima	0	0	0%
	Tocantins	38	27	71%
TOTAL	7	312	234	85,5%
Nordeste	Alagoas	67	64	95,5%
	Bahia	638	494	77,4%
	Ceará	45	42	93,3%
	Maranhão	492	369	75%
	Paraíba	39	36	92,3%
	Pernambuco	131	112	85,4%
	Piauí	82	65	79,2%
	Rio Grande do Norte	22	22	100%
	Sergipe	29	27	93,1%
TOTAL	9	1545	1231	87,9%
Centro-Oeste	Distrito Federal	0	0	0%
	Goiás	30	26	86,6%
	Mato Grosso	67	66	98,5%
	Mato Grosso do Sul	22	22	100%
TOTAL	4	119	114	95%
Sul	Paraná	37	35	94,5%
	Rio Grande do Sul	107	94	87,8%
	Santa Catarina	13	12	92,3%
TOTAL	3	157	141	91,5%
Sudeste	Espírito Santo	34	30	88,2%
	Minas Gerais	226	185	81,8%
	Rio de Janeiro	32	29	90,6%
	São Paulo	51	46	90,1%
TOTAL	4	343	290	87,6%

Fonte: Fundação Cultural Palmares. Dados de 23/02/2015.

³³ Sobre essa questão, é interessante a leitura do capítulo “A *Via Crucis*” das comunidades quilombolas no Brasil e na Paraíba (pp.-18-42), presentes em Banal e Fortes (2015).

Nessa perspectiva, observamos um panorama geral das CRQs existentes no Brasil, percebendo assim as diferenças entre as CRQs do território nacional para as CRQs existentes no estado da Paraíba. Em relação às CRQs existentes na Paraíba, notamos, sobretudo, o trajeto histórico para reconhecimento e titulação das comunidades paraibanas, enfocando a ação da Associação de Apoio as Comunidades Afrodescendentes (AACADE) e a Coordenação das Comunidades Negras Quilombolas (CEQNEQ), bem como a influência do campo acadêmico, no tocante as produções científicas sobre a temática, visando assim, descortinar a atual situação em que se encontram as comunidades tradicionais presentes em terras paraibanas.

Anteriormente a 2003, quando a AACADE começou suas atividades, eram reconhecidas três comunidades tradicionais na Paraíba: Livramento (Princesa Isabel) e Serra do Talhado (Santa Luzia), ambas no Sertão, e Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande) localizada no Agreste. Porém, de acordo com Banal e Fortes (2013, p. 35) “ninguém podia imaginar a existência de um número significativo delas espalhadas por todo o território da Paraíba, do litoral ao sertão”.

Antes de caracterizar a comunidade Caiana dos Crioulos, fazemos ressalva a importância que a comunidade do Talhado³⁴ exerce sobre as demais CRQs da Paraíba, pois nessa comunidade foi gravado o aclamado documentário Aruanda³⁵ (1960), dirigido por Linduarte Noronha.

Em linhas gerais, Aruanda aborda a história dos remanescentes de um antigo quilombo, localizado na Serra do Talhado, demonstrando o cotidiano dos moradores, a produção de cerâmica e sua relação com os “de fora”, quando vão a cidade fazer compras. O documentário é um importante registro etnográfico para os estudiosos da temática quilombola, sobretudo, porque foi produzido em um momento anterior a promulgação da Constituição Federal de 1988, ou seja, estava “fora” do debate sobre o reconhecimento e titulação das comunidades remanescentes.

Com base nos pressupostos de Gervaiseau (2012, p.146) o respectivo documentário é um *ato videográfico*, pois através dele é perceptível uma análise de uma comunidade negra antes dos debates referentes às comunidades remanescentes de quilombos, como também serve para analisar as condições étnicas raciais do Brasil na década abordada, o começo dos anos 1960, adquirindo *status* de denúncia. Sobre as

³⁴ Assim como o Quilombo do Cumbe, conforme já fora mencionado.

³⁵ As obras de Linduarte Noronha e de Glauber Rocha são consideradas as obras precursoras do chamado Cinema Novo brasileiro.

condições da população, logo na introdução do mesmo, Noronha afirmava que o “quilombo pacífico” do Talhado possuía “uma pequena população num ciclo econômico trágico e sem perspectivas, variando do plantio do algodão à cerâmica primitiva”. (Aruanda, 1960, 02m32’).

O documentário pode ser dividido em duas partes. A primeira composta por um fundo musical, onde o espectador é levado a tirar suas próprias conclusões e a segunda, onde há a voz do diretor, que expondo seu olhar “de fora”, dita as características que devem ser apreendidas por parte do ouvinte. Para exemplificar nossa análise, retiramos do documentário um trecho bastante elucidativo, quando os moradores do Talhado descem para a cidade para realizar transações comerciais, comprar bens de subsistência em troca da cerâmica produzida na comunidade. Enquanto essas cenas são mostradas, a voz do diretor afirma

As estiagens prolongadas, o analfabetismo, a fome, o isolamento, obriga-os a uma vida primitiva, a um sistema econômico improdutivo, formam um inevitável ciclo vicioso. Da terra calcinada, as feiras livres, e destas ao convívio isolado e pobre da região, ao trabalho na cerâmica. **Talhado é um estado social a parte do país, existe fisiograficamente, inexistente no âmbito das instituições.** (Aruanda, 1960, 19m20’)

O registro audiovisual do Talhado, na década de 1960, torna-se uma fonte de suma importância para aqueles que desejam trabalhar com as Comunidades Remanescentes de Quilombos, uma vez que, na data da gravação do documentário, não existia um debate acerca do papel das comunidades quilombolas em âmbito nacional, fato que só fora modificado após a Constituição Federal de 1988, que admite e legitima as mesmas como remanescentes de quilombolas, reconhecendo sua ancestralidade negra e a *memória de resistência* (MATTOS, 2012, p.109) dos seus moradores.

Sendo assim, quando Linduarte Noronha afirma que o “Talhado é um estado social a parte do país, [que] existe fisiograficamente, [e] inexistente no âmbito das instituições”, ele evidencia o papel desempenhado pelo Estado em relação às comunidades negras brasileiras, demonstrando que não existia uma política de apoio ou até mesmo de incentivo a resistência cultural e étnica que os quilombolas exerceram ao longo da história brasileira.

Não temos como intenção, no entanto, retirar a importância do documentário de Noronha (1960), ao contrário, reafirmamos sua importância etnográfica e histórica. Porém, nossa crítica se estende a sua visão datada, fruto do seu espaço/tempo, ou seja, uma abordagem de cunho marxista. Nesse sentido, apesar de acreditar que o viés

econômico é importante para a análise das sociedades, entendemos que uma abordagem da cultura de Caiana, bem como das demais CRQs existentes no país, servem como um panorama melhor para entender a dimensão atual das mesmas.

Atualmente, devido às mudanças epistemológicas oriundas da historiografia pós-1980 brasileira³⁶, é possível traçar uma nova abordagem sobre as resistências cotidianas dos negros, enquanto estavam situados no sistema escravista, bem como suas estratégias de resistência utilizadas durante a diáspora negra e, principalmente, no pós-abolição, ampliando a dicotomia “senhor X escravo”, de ordem materialista histórica dialética.

Além do que fora explicitado, devemos levar em consideração a importância que as atuais pesquisas no campo da História e Geografia da Paraíba, contribuindo para o atual panorama das Comunidades Remanescentes de Quilombos do estado, bem como da presença e cultura negra neste território, conforme Fortes e Lucchesi (2013, p.60) relatam

[...] à medida que surgem novas pesquisas sobre a escravidão e ocupação territorial da Paraíba, passamos a conhecer realidades antes apagadas. Certamente, com a continuação dessas pesquisas, novas comunidades quilombolas serão conhecidas. O contrário também é verdadeiro: na medida em que nos aproximamos do cotidiano e das memórias destas que são hoje identificadas como comunidades remanescentes de quilombos, ampliamos nosso conhecimento acerca da realidade fundiária atual e pregressa do estado, das estratégias encontradas por estes grupos para sobreviver e para reproduzir suas práticas diante das condições de marginalidade e de esquecimento a que são relegadas e dos mecanismos de que se valem os detentores do poder para preservá-lo ou ampliá-lo.

É com base nessa perspectiva, fruto das análises historiográficas supracitadas e partindo do pressuposto da resistência cultural cotidiana, materializados na forma de memória e tradição das práticas dos moradores da comunidade, metamorfoseando assim a identidade étnica daqueles que vivem em Caiana dos Crioulos que a nossa pesquisa se desenvolveu.

De acordo com dados apresentados por Banal e Fortes (2013, p. 35), no período entre 2004 até 2011, a Paraíba adquiriu, da Fundação Cultural Palmares (FCP), o reconhecimento de 36 comunidades quilombolas. Contando, até outubro de 2013, com a identificação de 39 comunidades, o equivalente a 92,3% das comunidades do território paraibano. Salientamos também que três destas comunidades são urbanas: “Paratibe” em João Pessoa, “Os Daniel” em Pombal e “Talhado Urbano” em Santa Luzia (Banal e Fortes, 2013, p. 36).

³⁶ Para uma discussão mais aprofundada, consultar Rocha (2009) e Gomes (2006).

A presença das Comunidades Remanescentes de Quilombos na Paraíba pode ser melhor visualizada na imagem criada por Banal (2013, p.36), que dentre outras características, serve para demonstrar a extensão das CRQs, as quais se fazem presentes do litoral ao sertão paraibano.

Imagem 1: Quilombos da Paraíba



Fonte: Quilombos da Paraíba (2013, p. 36)

Entretanto, durante a pesquisa de campo, cruzando dados da Fundação Cultural Palmares (2013), com a obra Quilombos da Paraíba (2013), algumas comunidades listadas não se fazem presentes no mapeamento final³⁷, a saber: Mata da Chica (Conde), Matão (Mogeiro) e Vertente (Alagoa Grande). Tais comunidades estão listados em Moreira et al (2011) como uma legítima CRQs, mas não foram reconhecidas pela FCP (2013), nem estão presentes em Quilombos da Paraíba (2013). Por fim, as Comunidades Pau de Leite e Talhado Urbano só foram encontradas em Banal e Fortes (2013), não havendo referências delas na FCP (2013). Nesse sentido, até o presente momento, concluímos que 39 foram identificadas pela AACADE e 36 reconhecidas como Comunidades Remanescentes de Quilombos em território paraibano, pela Fundação Cultural Palmares, estando a maioria das comunidades paraibanas situadas na mesorregião do Sertão (18 CRQs), seguidas pela mesorregião da Borborema (7 CRQs), Agreste (7 CRQs) e Zona da Mata (4 CRQs).

³⁷ Para consultar em ordem alfabética as CRQs paraibanas, ver Anexo A.

2. A FORMAÇÃO DE CAIANA³⁸

Caiana dos Crioulos, Quilombo quilombola, Caiana dos Crioulos é tão triste tua história / E o quilombo aqui está, pra história agora contar / Trabalho, ciranda, novena / E liberdade são teu lema / Negritude é só um tema / E põe-se o pífano a sibilar / Uma canção bem serena / E o zabumba a tutucar.

(Turantonyo, S/A/, faixa 9: Caiana dos Crioulos)

A memória coletiva³⁹ da cidade de Alagoa Grande reconhece recentemente o passado quilombola da comunidade de Caiana. Referindo-se a uma história de lutas e conquistas, Turantonyo, um artista negro local, que tem como tema principal em suas canções o cotidiano da cidade, afirma em uma das suas músicas que a história de Caiana dos Crioulos é triste. Provavelmente a tristeza a que o cantor se refere diz respeito à constante luta pelo reconhecimento de seus direitos ou o racismo sofrido pelos moradores da comunidade ao longo do tempo.

Entretanto, assim como os moradores de Caiana, a resistência histórica negra fica preservada na memória coletiva da cidade quando ele afirma “E o quilombo aqui está pra história agora contar”, demonstrando, portanto, a força e a expressividade que a Comunidade Remanescente de Quilombo Caiana dos Crioulos exerce atualmente na cidade de Alagoa Grande e, conseqüentemente, na sua memória.

A Comunidade de Caiana dos Crioulos⁴⁰ está localizada na zona rural da cidade de Alagoa Grande – PB, microrregião do Brejo Paraibano e Mesorregião do Agreste Paraibano, há aproximadamente 117km de distância da capital, João Pessoa.

De acordo com Fialho (S/A, p.1) apesar de serem conhecidas outras comunidades na Paraíba,

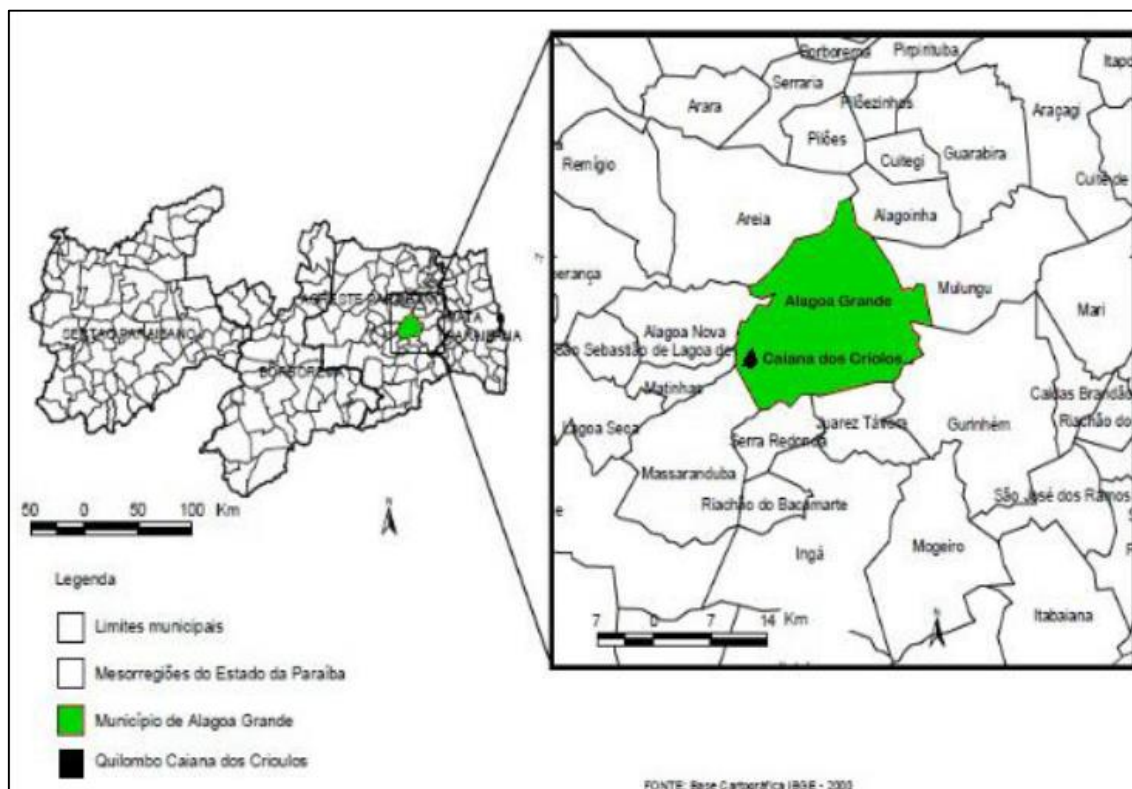
[...] foi Caiana que veio primeiro colocar em xeque a assunção da categoria de quilombola num complexo contexto fundiário em que se sobrepõem áreas de assentamento do Incra, propriedades privadas e um território fundado na concepção de ancestralidade e tradição negra.

³⁸ Ao longo do texto nos referimos à Comunidade apenas pelo termo “Caiana”, utilizaremos o seu complemento “dos Crioulos”, somente quando nos referirmos ao período posterior a década de 1970, quando ela recebeu essa designação.

³⁹ Entendo como memória coletiva a definição proposta por Nora (1978, p.12), “o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fizeram do passado”.

⁴⁰ Dona Edite, umas das moradoras mais antigas e que serve com uma das principais interlocutoras da comunidade com os “de fora”, afirmou que o nome “dos Crioulos” não fazia parte da origem da comunidade. Ela foi fruto da ação de um político que batizou a comunidade assim para diferenciar das outras Caianas da região (2011, pesquisa de campo).

Imagem 2: Localização de Caiana dos Crioulos



Fonte: LUIZ (2013, p.16)

Nesse sentido, conforme destacou Fialho (S/A), a comunidade de Caiana ganha destaque na luta pela terra e pelo seu reconhecimento em âmbito estadual quando de sua legitimação como Comunidade Remanescente de Quilombo. Destacando, dentre outras características, a sua ancestralidade negra, como também a cultura de resistência utilizada pelos seus moradores no seu cotidiano, materializados na Ciranda e no Coco de Roda, na utilização de uma indumentária que valoriza sua identidade étnica, como as tranças, entre outros.

A legitimação como remanescente quilombola ocorreu em 08 de Junho de 2005, quando os moradores obtiveram o reconhecimento do órgão máximo dessa instância, a Fundação Cultural Palmares. A importância do reconhecimento pela FCP faz-se necessária porque é o meio legal para que os moradores da comunidade possam lutar por benefícios presentes na Constituição Federal e no Art. 68, nos Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT.

Até pouco tempo isolada, conforme pode ser percebido nas fontes consultadas, nos últimos anos Caiana vem ganhando destaque por parte de pesquisadores e da mídia local, fato que pode ser evidenciado quando, realizando o *estado da arte* do trabalho,

encontramos 28 trabalhos (principalmente artigos e algumas dissertações), em âmbito regional (UEPB, UFCG e UFPB), dos diversos campos do conhecimento, como História, Geografia, Biologia, Linguística e Música, que abordam os mais variados aspectos da vida material e imaterial dessa comunidade. Entretanto, esse aparente interesse e possível reconhecimento da importância social e cultural da comunidade não se reflete na tradição e memória social da cidade.

Uma das principais obras utilizadas para entender a dinâmica social e espacial de Alagoa Grande é a obra de Freire (1998), fruto de uma historiografia de cunho “totalizante”⁴¹, a respectiva obra tem por objetivo retratar *toda* a história daquela cidade, evidenciando seu processo de povoação, os aspectos sociais e econômicos da cidade, bem como rememorando os “filhos nobres” que a memória social daquela localidade colocou em destaque. Entretanto, observamos que ao longo de suas 329 páginas, somente 8 páginas (40-45 e 115-116) fazem menção a *comunidade negra de “Caiana dos Crioulos”*, elemento que reflete a visão e a importância que Caiana exerce no imaginário coletivo da população daquela cidade.

Nesse sentido, a presente dissertação tem como um de seus objetivos, utilizando o conceito de Memórias Subterrâneas (POLLAK, 1989) e como suporte a metodologia da História Oral, transmitir uma história (e uma memória) de Caiana por parte dos próprios moradores, apesar de existir um agente externo que direciona a pesquisa, percebendo como os mesmos se reconhecem e qual a importância da memória para a comunidade de Caiana. Nesse sentido, de acordo com Pollak (1989, p.4)

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrada das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional.

Logo, esta abordagem ganha destaque, principalmente, quando funciona como subsídio de oposição as memórias das elites, tradicionalmente tidas como memórias oficiais tanto paraibanas como de Alagoa Grande.

Como já apontado anteriormente, a presente dissertação vincula-se à História do Tempo Presente, buscamos situar a discussão tendo consciência dos debates e das

⁴¹ Apesar da visão historiográfica da obra ser passível de crítica, por ser fruto de uma visão totalizante da história e homenagear os “grandes nomes” da cidade, a leitura de Freire é essencial para entendermos dois elementos, 1) a dinâmica social de Alagoa Grande em diferentes temporalidades e 2) qual a importância para a memória social de Alagoa Grande que a comunidade de Caiana dos Crioulos possui? Tornando a mesma uma leitura obrigatória.

problemáticas referentes à História, memória e tempo presente a qual se refere Motta (2012), bem como das discussões acerca da utilização das fontes orais propostas por Voldman (2008, p.36-37) que “diz respeito à credibilidade e à definição de uma fonte provocada por seu usuário imediato, bem como aos efeitos de sua constituição para a problemática da pesquisa”.

Em relação à História do Tempo Presente, acreditamos, no entanto, que a pesquisa não será prejudicada, corroborando-se, contudo, com Motta (2012, p.35) ao afirmar que “para se fazer história do tempo presente, é preciso manter um distanciamento que não é dado pelo tempo, mas sobretudo pela ética”.

Entretanto, antes de tentar explicar o processo de formação de Caiana, ou mesmo de apresentar as principais hipóteses sobre as origens da comunidade, faz-se necessário expor o panorama da cidade Alagoa Grande no período escravista, sobretudo após o ano de 1850, quando vigorou a Lei Eusébio de Queiróz (1850), que proibia oficialmente⁴² a entrada de novos escravizados no país até o pós-abolição.

Buscar entender uma relação entre a população escravizada da Alagoa Grande Oitocentista e a Comunidade Remanescente de Quilombo de Caiana dos Crioulos hoje é de suma importância para entender as permanências e modificações ocorridas pós-abolição, assim como a formação de novas identidades, ou seja, a produção de uma cultura que não seja puramente africana, mas que foi (re)inventada devido aos mais variados fatores e também pela dinâmica social. Essa característica fica evidente nos discursos, até certo ponto ingênuos, de Mariz (1949) e Falconi (1949), que buscavam encontrar em Caiana uma comunidade *puramente africana*, com práticas idênticas as realizadas por seus antepassados em África, não levando em consideração às transformações e o hibridismo cultural que são inerentes às sociedades humanas nos mais variados espaços-tempo.

Essa relação direta entre pesquisa histórica e a memória dos sujeitos envolvidos em movimentos sociais, como o das comunidades remanescentes de quilombos, de acordo com Mattos (2012, p.109)

⁴² Atualmente as pesquisas no campo da História Social da Escravidão demonstram que essa proibição do governo brasileiro, mediante a pressão estrangeira (inglesa), era burlada constantemente por traficantes de escravos. As estratégias utilizadas pelos traficantes consistiam em desembarcar no litoral em uma praia deserta com a “carga viva” e substituir por outros gêneros que não fossem impossibilitados de entrar em portos brasileiro. Ou seja, apesar da existência de um aparato legal para impedir a escravidão pós-1850, isso não impediu que traficantes continuassem com o comércio lucrativo de escravizados. Para um aprofundamento maior, consultar Chalhoub (2012), Rodrigues (2000), e Mello (1999).

[...] tem resultado em produtos historiográficos que abordam, concomitantemente, a história do tempo presente, do enquadramento da memória para a construção da nova identidade, e a história do grupo na longa duração, utilizando narrativas memoriais conjugadas a outras fontes como forma de acesso à experiência de seus antepassados desde o século XIX.

O Relatório de Identificação (1998, p.29) comprova essa relação evidenciada acima, quando apresenta o relato oral de uma senhora nascida em 1913, ou seja, se seus pais não vivenciaram a escravidão, seus avós passaram pelo processo tão doloroso, conforme é relatado a seguir

Na entrevista realizada com Dona Maria José, uma senhora negra de 85 anos, cuja casa está situada na área que hoje em dia compreende o assentamento “Caiana” do INCRA, ela nos relatou que sua avó, Mãe Joana, que jeito de “gente de Angola”, serviu no cativo e foi nesse tempo que seus antepassados chegaram na região em que hoje está, vindos de longe. Conta que existiam engenhos e quando “as bestas não podiam puxar a moenda, botavam a gente”. Ao tratar de como sua família conseguiu sobreviver ali, diz que seu pai trocava as terras por comida. Quanto à produção do algodão que já predominou na região, afirma que quando não era levado para ser vendido no “vapor do algodão” do Coronel, eram levados à chibata e a passar a noite na prensa (que, de acordo com relatos, ainda existe na sede da fazenda).

Salientamos também que a cidade de Alagoa Grande é (re)conhecida em nível nacional por ser o berço de um grande artista negro, Jackson do Pandeiro, cantor e compositor que ficou conhecido, sobretudo, por músicas como “Sebastiana” e “Forró em Limoeiro”. Porém, a presença negra na cidade de Alagoa Grande não se resume a Jackson do Pandeiro, nem muito menos se iniciou apenas com a comunidade de Caiana dos Crioulos.

Nessa perspectiva de análise, faz-se necessário uma compreensão das relações sociais desenvolvidas na cidade de Alagoa Grande no período oitocentista⁴³, demonstrando como a população escravizada se relacionava com a população livre naquele espaço-tempo. Pois dessa forma, lançamos uma luz no passado buscando perceber a presença de uma população negra e escravizada na cidade, tendo como objetivo analisar as mudanças e permanências sobre as relações étnicas e sociais em Alagoa Grande no momento pós-abolição.

⁴³ Salientamos também que nos arquivos tentamos encontrar alguma fonte que relacionasse a origem de Caiana dos Crioulos com alguma fuga de escravizado, fato que não obtivemos êxito, entretanto fica em aberto essa questão e serve como norte para uma pesquisa futura.

2.1. ALAGOA GRANDE E A ESCRAVIDÃO NO OITOCENTOS

No dia 20 de Maio de 1863, a vida de Luiz e Françaisca sofreria uma mudança, pois fora naquele dia que o casal batizaria, sob as bênçãos da religião católica, sua filha legítima Jozefa, uma “parda”. Mesmo que eles fossem cativos, tendo como senhor, Francisco Pavão Araújo, isso não impediu que construíssem uma rede de solidariedade além da propriedade do seu senhor. Pois, como padrinhos eles convidaram pessoas próximas que compartilhavam da vivência no cativeiro, a saber, Galdino “escravo de Joaquim Pereira de Almeida” e Rozaria “escrava de Antonio de Brito”.

As histórias de vida de pessoas como Jozefa, Luiz, Françaisca, Galdino, Rozaria e tantos outros que foram escravizados, não foram contadas pela versão oficial da historiografia de Alagoa Grande, ou até mesmo, paraibana, sendo assim, tais acontecimentos foram silenciados por uma história de cunho elitista. O acontecimento narrado serve de oposição à versão oficial, tanto do *Censo Geral do Império do Brasil de 1872*, que afirmava que em Alagoa Grande não existiam uniões estáveis sob a tutela da Igreja Católica, como as visões e estereótipos empreendidos à população negra em geral ao longo do tempo. Uma visão que afirmava ser impossível, devido as condições de vida, a formação de laços amorosos e, consequentemente, uma família no molde nuclear pai-mãe-filhos.

Sendo assim, para a realização dessa etapa da pesquisa, nossa proposta de análise foi pautada na História Social da Escravidão, a qual diz respeito ao fato de que os escravizados utilizavam-se constantemente das brechas do sistema, para amenizar suas condições de vida, possibilitando assim várias formas de sobrevivência em uma sociedade tão hostil com eles⁴⁴.

Posto isso, salientamos que essa etapa da pesquisa tem por objetivo evidenciar a presença negra na Alagoa Grande oitocentista, no período escravista e no pós-abolição, através de pesquisas em livros de batismos, inventários dos antigos senhores de escravos da região e, também, os dados oficiais do *Censo Geral do Império do Brasil de 1872*, único a registrar a população escrava do país. Assim, apesar de Alagoa Grande não ser considerada uma cidade negra (ARAÚJO, 2006, p.9), a presença dos africanos e seus

⁴⁴ Tendo o caráter passivo, proposto por Gilberto Freyre, como *tese*, e a ideia de escravo ativo, defendida por Clóvis Moura, como *antítese*, a Nova Historiografia propõe uma *síntese* das ideias. Portanto, partindo do pressuposto de que os escravizados não eram totalmente passivos, servindo diretamente ao seu senhor, como também não se revoltavam sempre, dependendo do contexto em que ele estava inserido, ou quais melhorias eles deveriam negociar com seus senhores.

descendentes foi suficiente para contribuir com a formação étnica e social da população daquela localidade. Além do que, a pesquisa sobre a escravidão em Alagoa Grande é inédita, não tendo sido encontrado na historiografia discussões que abordam a temática.

Assim como as demais cidades da Província da Paraíba durante o período em que vigorou a escravidão no Brasil, principalmente no final do séc. XIX, Alagoa Grande tinha sua economia sustentada por meio da mão de obra dos cativos, ao contrário do que foi defendido por bastante tempo pela historiografia oficial, sobretudo aos moldes do IHGP, o qual pregava que, ao contrário de outras províncias, a população paraibana quase não possuía presença negra em seu território⁴⁵. Percebemos então que a presença negra na Paraíba não se fez presente somente na região litorânea, mas também no interior da província.

O *Censo Geral do Império do Brasil*, de 1872, o único que registrou a população escravizada do país, mostrou que os cativos de Alagoa Grande (642 pessoas) correspondiam a 6% da população daquele município, enquanto os outros 94% (10.765) eram de pessoas livres. Nesse documento, também é possível destacarmos o perfil profissional de cada uma dessas 642 pessoas que na época se encontravam na condição de cativos, tal qual podem ser observados na tabela 2.

Tabela 2: Profissões dos escravizados de Alagoa Grande no ano de 1872

PROFISSÃO	HOMENS	PORCENTAGEM	MULHERES	PORCENTAGEM
Lavradores	267	88%	196	56%
Serviço Doméstico	0	0%	116	34%
Sem Profissão	36	12%	27	10%
TOTAL	303	100%	339	100%

Fonte: Recenseamento Geral do Império do Brasil, 1872

A tabela 2 demonstra que o perfil da população escravizada de Alagoa Grande era eminentemente rural, em ambos os casos, mais da metade, 267 homens (88%) e 196 mulheres (56%) estavam ocupados na plantação, exercendo o ofício de lavradores. E destaca também que o serviço doméstico era ocupado, exclusivamente, pelo plantel feminino, 116 escravizadas (34%) estavam inseridas no serviço doméstico. Além disso, temos 36 (12%) homens e 27 mulheres (10%) “sem profissão”.

⁴⁵ Para aprofundamento dessa questão, ver o item 1.2, intitulado “Silêncios, Encobrimentos e Frestas da História da População Negra na Historiografia da Paraíba” da tese de Rocha (2007).

Apesar de aparentar um número pouco expressivo, percebemos que esse era o perfil da população escravizada daquela região, pois analisando o município de Areia no mesmo ano, que é bastante próximo de Alagoa Grande, o mesmo possuía um número proporcional de cativos, 5,9% (1.422), enquanto os outros 94,1% (24.125) era composto por livres. Além do que, elencar a semelhança e proximidade com Areia pode auxiliar na compreensão de uma das hipóteses que explicam a origem de Caiana, através da Campanha Abolicionista ocorrida naquela cidade.

Mello (1999, p.31) demonstra um panorama da situação econômica e social da Paraíba em relação à utilização da mão de obra negra/cativa no final da década de 1870,

Perdigão Malheiro calculava que a lavoura nortista empregasse braços livres numa proporção de quase 50% [...] Na Paraíba, em 1879, deve-se o fato de no próprio vale do Paraíba centro agrícola mais importante da província, já não haver engenho que dispusesse de mais de 50 escravos; muitos, apenas 16 ou 12; e alguns, apenas os indispensáveis ao serviço doméstico.

Devemos levar em consideração que o principal fator de transformação na composição social na parte setentrional do Império diz respeito à transferência do poder político/econômico do eixo Norte para o Sul do Brasil. O poder da grande monocultura canavieira, agora em declínio, que se estendia por toda a parte do norte do Império, foi motivado pela ascensão da lavoura cafeeira, sobretudo no oeste paulista, a qual requisitava mão de obra para trabalhar nas fazendas (MELLO, 1999; RODRIGUES, 2000).

Para Chalhoub (2012, p.36), “o tráfico interprovincial de escravos proporciona o mais antigo dos motivos de disputa entre a grande lavoura do norte e do sul do império”. As relações sociais, bem como a composição social do Império foram profundamente abaladas após uma série de fatores, como a proibição do tráfico transatlântico⁴⁶ e o medo das elites sobre uma revolta escrava tal qual ocorreu no Haiti. De acordo com Reis (1996, p.27) existia uma espécie de *medo negro* que assombrava a América, “O *haitianismo* animou os negros e mulatos nos quatro cantos do continente americano, inclusive no Brasil” (Grifo do autor).

Ainda segundo o mesmo autor, as elites brasileiras “imaginavam que uma grande rebelião escrava – ao estilo do Haiti, que bem conheciam – pudesse ter início em um

⁴⁶ Promulgada no ano de 1850, a Lei Eusébio de Queiroz determinava que estava impedido a entrada de novos africanos na condição de cativos em território brasileiro. Para uma discussão sobre as consequências dessa Lei, consultar Mello (1999) e Rodrigues (2000).

quilombo”. Complementa Chalhoub (2012, p.151) que, apesar de não existir uma cultura letrada no país, isso não impedia que as ideias fossem difusas, pois “[...] numa cultura basicamente iletrada como era a brasileira do século XIX, o que poucos liam nos jornais se espalhava para muitos verbalmente”.

As consequências imediatas desses processos foram sentidas por lados opostos da composição social brasileira. Se a elite canavieira/cafeicultora vivia com medo de uma revolução eminente, os escravizados também foram obrigados a conviver diariamente com o medo de serem separados de seus parentes e pessoas próximas para serem vendidos para um novo mundo, o sul do Império, tendo que reconstruir toda uma complexa teia de relação social que fora construída ao longo de suas vidas. Na mesma ótica de análise, Mattos⁴⁷ (1997, p. 243) define que

A extinção do tráfico africano de escravos determinou uma profunda inflexão na experiência de cativo como até então se apresentava para os cativos aqui residentes, bem como para os que, em qualquer nível, se viam envolvidos na administração do controle social dos escravos.

De acordo com Galliza (1979) e Sá (2009), no intervalo de 14 anos, entre 1872-1886, a população escravizada de Alagoa Grande passou por uma mudança significativa, passando de 339 em 1872 para 476 em 1884, ou seja, apenas 12 anos. E, por fim, teve um pequeno declínio, chegando ao número de 461 pessoas escravizadas em 1886, apenas dois anos antes da instituição da escravidão ser abolida.

Destaca-se o fato de que apesar da proibição do tráfico interatlântico com a Lei Eusébio de Queirós, em 4 de setembro de 1850, os senhores de engenho e a elite escravocrata paraibana conseguiram burlar a drenagem de mão de obra cativa para as lavouras de café na parte meridional do Império, especialmente as lavouras do oeste paulista, principal foco de ingresso de cativos oriundos da parte setentrional.

Sobre essa situação, Mello (1999, p.65) destaca a situação da Paraíba,

[...] a lavoura das províncias mais prósperas do norte parece ter resistido melhor ao dreno da sua mão-de-obra para o sul. Em 1878, alegava-se, por exemplo, que a maior parte dos escravos exportados por Pernambuco procediam não dos engenhos da mata, mas das cidades, do agreste e do sertão, enquanto na Paraíba saíam principalmente dos centros de produção agrícola, especialmente da lavoura do vale do Paraíba.

⁴⁷ Na época da publicação, Hebe Maria Mattos de Castro, ainda utilizava o sobrenome *Castro*, porém, como atualmente, a autora utiliza o sobrenome *Mattos*, irei me referir a mesma por este último sobrenome.

Esse aumento da população cativa reflete a “necessidade”⁴⁸ da utilização de mão de obra escravizada para a economia da região e, conseqüentemente, demonstra o poder aquisitivo e, de certa forma, certa opulência dos senhores locais. Pois, de acordo com Galliza (1979, p.112), o preço do escravizado a partir de 1850 aumentou consideravelmente, chegando ao seu valor máximo em 1858 e 1865, ou seja, 2.000\$, praticamente quadruplicando o valor do indivíduo escravizado em 1843, que era de 550\$, valores estabelecidos a nível nacional.

Ao analisar esse aspecto, percebemos que a elite aristocrata de Alagoa Grande também possuía recursos que possibilitassem um aumento na produção, mediante a utilização de escravizados, mesmo que isso implicasse em uma despesa maior para a aquisição daqueles. Além disso, concluímos que a tese mais aceitável diz respeito à visão de Rocha (2007). Segundo a autora, muitos donos de escravizados faziam uso da reprodução natural de mulheres escravizadas, incentivando o casamento entre escravizados e a conseqüente geração de uma prole que também serviria como mão de obra escrava para aquele senhor, como resposta a conjuntura nacional, em que o preço do escravizado tinha se elevado significativamente, tese que se configura em Alagoa Grande como plausível.

Outro fator percebido na pesquisa documental diz respeito à vida cotidiana dos escravizados, especificamente a parte religiosa, bem como a prática de compadrio, e, sobretudo, a vida afetiva dos mesmos. Ao consultar o Censo de 1872, o perfil apresentado da população é de ausência de relacionamentos estáveis, na forma do casamento sacramentado pela Igreja Católica, pois o Censo informa que todos os 642 escravizados (303 homens e 339 mulheres) eram solteiros, fato que foi contestado quando analisamos os livros de batismo da Paróquia de Nossa Senhora da Boa Viagem.

Apesar do frei Alberto de Santa Augusto de Cabral suprimir a cor dos escravizados, ficava implícito que a criança batizada era “preta”. De acordo com Mattos (2004, p.17)

[...] durante todo o período colonial, e mesmo até bem avançado o século XIX, os termos “negro” e “preto” foram usados exclusivamente para designar escravos e forros. Em muitas áreas e períodos, “preto” foi sinônimo de africano, e os índios escravizados eram chamados de “negros da terra”.

⁴⁸ Apesar da utilização do termo, não pretendemos reproduzir o discurso de justificativa da escravidão, que tem como base a afirmativa de que a colonização brasileira só foi possível graças ao trabalho escravo.

Durante a pesquisa de campo, podemos perceber que as categorias sócio-raciais de Alagoa Grande apresentam uma diversidade bem mais simplista do que em outras localidades da Parahyba Oitocentista⁴⁹, conforme podemos perceber na tabela 3.

Tabela 3: Cor/origem étnica dos batizados na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem de Alagoa Grande (1862-1864)⁵⁰

COR/ORIGEM	NÚMEROS	PERCENTUAL/%
Pardos	179	46,3%
Branco	153	39,3%
Escravos/Pretos*	1	0,1%
Não declarados	56	14,3%
TOTAL	389	100%

Fonte: Livros de Batismo da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem, 1862-1864.

* Uma pessoa foi registrada apenas como escrava, entretanto, a julgar pela sua condição social, deduz-se que ela era preta.

A ausência de outras categorias raciais em Alagoa Grande não significa que as contradições da sociedade escravista brasileira eram inferiores naquela localidade. Acreditamos que a cor da pele, conforme afirma Barros (2009), é uma construção social, ou seja, é baseada em uma relação intrínseca de *Igualdade, Desigualdade e Diferença*⁵¹, demonstrando assim uma linha tênue entre etnia/condição social, na medida em que existia uma espécie de “marca” de nascença que distinguia aqueles que nasciam livres daqueles que herdavam a herança do cativo como, por exemplo, a concepção de ingênuo e/ou libertos.

Ao contrário do que se pode parecer, a categoria de pardo não diz respeito apenas à questão da miscigenação, como é o caso do mulato, o seu significado é mais amplo, adquirindo um sentido político/social, uma vez que serve de elemento de diferenciação entre cidadãos (livres) e escravizados. Sobre essa questão, Mattos (2004, p.16-17) salienta que

A própria construção da categoria "pardo" é típica do final do período colonial e tem uma significação muito mais abrangente do que a noção

⁴⁹ Como exemplo citamos os trabalhos desenvolvidos por Dourado (2014), Guimarães (2013, 2011) e Rocha (2011) que encontraram nos registros paroquiais categorias como caboclo, mameluco, crioula, semibranco, entre outros.

⁵⁰ A justificativa do recorte temporal diz respeito à fundação da paróquia de Nossa Senhora da Boa Viagem da freguesia de Alagoa Grande, ocorrida em 1861. Pois, antes desse fato, os clérigos de Alagoa Grande estavam subordinados a Igreja da Nossa Senhora da Conceição, do município de Areia. (PINTO, S/A)

⁵¹ Para Barros (2009), no Brasil escravista, a sociedade pode ser analisada sob a ótica de relações de desigualdade, pois os brancos (cidadãos) eram livres e os negros (escravos) não, uma vez que a “exigência” de ser escravo era baseada na cor da pele, tornando-os não diferentes e sim desiguais, pois não tinham os mesmos direitos.

de "mulato" (este, sim, um termo da época diretamente ligado à mestiçagem) ou mestiço que muitas vezes lhe é associada.

Segundo as fontes consultadas, em nível de comparação, nos anos de 1882-1884 encontramos nos livros de batismo a presença de 61 escravizados que foram a sede da Igreja da cidade, a Paróquia de Nossa Senhora da Boa Viagem, para batizar seus filhos, o que acarretava em uma descrição do padre sobre a condição social dos seus pais, além da descrição de quem era o seu proprietário.

Entretanto, apesar do padre ser mais específico quando se tratava do batismo de uma criança branca, as fontes serviram para desconstruir a visão de que em Alagoa Grande os escravizados eram impossibilitados de formar famílias – conforme afirma o Censo de 1872, devido a sua condição social, assim como um suposto caráter devasso dos mesmos.

Para exemplificar a diferença nas informações, presentes nos livros de batismo, entre crianças livres e filhas de escravizadas, segue o registro de batismo de Josefa, ocorrido em Junho de 1863. No livro, o Vigário Frei Alberto de Santa Augusta de Cabral apenas registra o nome da mãe, Tereza, sem mencionar sobrenome ou qualquer outra informação da mesma, o que não acontecia quando a mãe era uma pessoa livre. Essa espécie de negação de origem, que teria lugar com o sobrenome da Tereza, é substituída pela sua associação com a condição social, ou seja, “Tereza escrava di João Dias”, conforme pode ser percebido.

Aos 29 de Junho do corrente anno de 1863 nesta Igreja Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem de Alagoa Grande baptizei solenemente a **Josefa parda id.e 2 meses filha natural de Tereza escrava di João Dias** sendo sendo padr^o João de Castro da Silva e sua m.er Francilina Maria da Conceição.⁵² (Grifos nossos).

Salienta Rocha (2007 e 2010) que a mulher negra era triplamente discriminada na sociedade brasileira, primeiro pelo seu gênero, segundo pela cor de pele e, por fim, devido a sua condição social, ou seja, escrava. Nesse sentido, as mulheres negras deveriam utilizar as mais variadas formas de estratégias para conseguir sobreviver ao ambiente tão hostil em que estavam inseridas. Na pesquisa, podemos perceber que uma das estratégias utilizadas pelas mulheres escravizadas em Alagoa Grande durante o oitocentos, diz respeito à prática do apadrinhamento, tanto por pessoas livres, como também por outros escravizados.

⁵² Livro de Batismo nº 1. Anos 1862-1864. Vigário Frei Alberto de Santa Augusta de Cabral, fl. 83 2§.

Durante a pesquisa, percebemos que do universo analisado, todas as crianças filhas de cativas que foram batizadas, possuíam um padrinho. Não encontramos casos onde apenas foi registrada a madrinha. Sobre a questão das madrinhas, elas apresentam pouco mais de 3/4 na presença nos livros de batismo. A ausência de madrinhas se deu em dois casos, no entanto, esse número salta para 5, chegando 22,1%, se levarmos em consideração a ausência física de uma madrinha. Outro fator que se destaca na tabela 3, diz respeito ao apadrinhamento por parte da santa nossa senhora da Boa Viagem, que foi madrinha de três crianças, Theresa, Joanna e Francisco, todos pardos. Conforme pode ser percebido na tabela 4.

Tabela 4: Presença de padrinhos e madrinhas entre filhos de escravizados

APADRINHAMENTO	NÚMEROS	PERCENTUAL/%
Padrinhos	23	100%
Madrinhas	18	78,26%
Nossa Sr ^a da Boa Viagem	3	13,4%
Sem madrinhas	2	8,7%

Fonte: Livros de Batismo da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem, 1862-1864.

Outro levantamento realizado na pesquisa, diz respeito a uma caracterização do perfil social dos padrinhos. Era de se esperar que a grande maioria dos escravizados optassem por ter como padrinhos pessoas livres, porém, não foi exatamente esse caso que aconteceu. Na tabela 5, percebemos que quase metade dos batizados (48%) escolheram como padrinhos pessoas livres, homens e mulheres. Entretanto, essa não era a regra, pois notamos também que pelo menos, pouco mais de 1/4 (26%) dos escravizados, escolheu como padrinhos um casal que se encontrava na mesma situação, ou seja, cativos. Destacamos também que em 3 casos (13%), conforme fora relatado também na tabela 4, a padroeira Nossa Senhora da Boa Viagem serviu como madrinha para três crianças batizadas e, em 2 casos (8,6%), somente se fez presente o padrinho. O diferencial foi um caso (4,3%) em que o padrinho era livre e a madrinha escrava, sendo propriedade do mesmo padrinho.

Tabela 5: Condição social dos padrinhos

CONDIÇÃO SOCIAL	NÚMEROS	PERCENTUAL/%
Casal de Padrinhos Livres	11	48%
Casal de Padrinhos Cativos	6	26%
P. Livre e M. N. Sr ^a da Boa Viagem	3	13%
Padrinho Livre e Madrinha Ausente	2	8,6%
Padrinho Livre e Madrinha Escrava	1	4,3%
TOTAL	23	100%

Fonte: Livros de Batismo da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem, 1862-1864.

Entre os casos de batismo registrado, o de Joaquina e sua filha Joana, uma “parda” que foi batizada com “1 mez” se sobressai aos demais. Ela foi batizada no dia 30 de Agosto de 1863 e era “filha natural de Joaquina” que, por conseguinte, era escrava de “Thomaz de Tal”. O registro traz a tona um diferencial, o fato de ter como padrinhos uma pessoa livre, “Ignacio Gomes da Silva” e outra escrava, “Francisca”, que era “escrava de Ignacio”. A complexidade das relações sociais desenvolvidas na Alagoa Grande oitocentista levanta algumas hipóteses: será que existia alguma relação amorosa entre Ignacio e Francisca? Ou a relação de amizade entre Joaquina e Francisca fez com que Ignacio criasse algum sentimento pela criança que iria nascer? Não podemos confirmar em nenhuma delas, mas interessa demonstrar que as relações sociais em uma sociedade escravista, não foram tão simplistas como outrora se imaginava.

Ressaltamos, nesse momento, as pesquisas desenvolvidas por Slenes (2011), na temática da família escrava, ampliando-se o leque de possibilidades para além da família nuclear de base cristã que era pregada como desejável (ou única) pela Igreja Católica. Porém, conforme fora abordado, a pesquisa arquivística serviu para lançar um novo olhar sobre as fontes e tecer um novo perfil sobre a vida cotidiana e amorosa da população cativa de Alagoa Grande, bem como ir de encontro aos dados contidos no Censo de 1872.

No tocante a formação das famílias por parte dos escravizados, na Alagoa Grande oitocentista também foi evidenciado a formação de laços matrimônios sob a “benção” da Igreja Católica. Como é o caso da união de Matias e Agostinha, “escravos de Antonio Ignacio” e Sebastião e Cathirina, “ambos escravos de Miguel Cabral Fiel”, para citar alguns. Mesmo esses casais se encontrando na condição de cativos, percebemos que essa

condição não impediu de constituírem uma família e gerar crianças que herdariam sua descendência e, sobretudo, tornariam o dia a dia de labuta menos cruel.

No dia 29 de Maio de 1863, Matias e Agostinha, saíram da propriedade do seu senhor, Antonio Ignacio, e foram em direção à Igreja Matriz de Nossa Senhora da Boa Viagem de Alagoa Grande. Nesse dia, eles batizariam sua filha, Margarida, que na época estava com 2 meses de idade. A felicidade do casal era tamanha que eles decidiram compartilhar esse momento com Luís e Rita, no momento escravos de Salvador Fialho Viãna, tornando-os padrinhos da sua filha recém-chegada, Margarida.

Como pode ser percebido, seus padrinhos não eram, como de costume, pessoas livres, fato que poderia facilitar uma possível libertação da criança ou até mesmo permitir condições sociais e financeiras que facilitassem a vida do recém-nascido, uma vez que os padrinhos, por serem pessoas livres, possuíam condições melhores de ascensão social do que aqueles que estavam na condição de cativos. Matias e Agostinha, os pais da criança, preferiram ter como padrinhos duas pessoas que compartilhavam, além da sua condição social, as suas dores, pois podemos deduzir que Luís e Rita também estavam envolvidos em uma relação amorosa. O ocorrido era motivo de alegria para aquelas pessoas que mesmo enfrentando as labutas diárias, encontraram uma forma de amenizar seu sofrimento.

Estes não foram os únicos casos, também ficou registrado o batismo de Manoel, “pardo”, no dia 12 de Agosto de 1863, na época com idade de “1 mez e meio”, filho “legítimo de Luís e Miguelina”, escravos. A diferença nos casos é que os pais da criança preferiram ter como padrinhos duas pessoas livres, “Ignacio João Barboza e sua mulher Lutercia M^a de Santa Anna”.

Nesse sentido percebemos que a Paróquia de Nossa Senhora da Boa Viagem, no alto de sua posição privilegiada, “no topo do centro da povoação, como era comum na colonização luso-hispânica” (PINTO, S/A, p.2), foi palco das mais variadas formas de relações de sociabilidade e compadrio durante o período estudado. Sob a tutela das bênçãos promovidas pela Igreja Católica, os fiéis se dirigiam a este templo para garantirem, segundo a tradição católica, o acesso de seus filhos aos portões celestiais, materializados na forma do batismo das crianças, que deixavam de ser pagãos e se tornavam verdadeiros cristãos, de acordo com o pensamento da Igreja Católica.

Fotografia 1: Paróquia de Nossa Senhora da Boa Viagem, Alagoa Grande – PB.



Fonte: Acervo online do portal ParaibaCriativa. Acesso em 14/04/2014.

Os batismos de Margarida, assim como os de Jozefa e Manoel relatados ao longo do capítulo, são exemplos emblemáticos que além de evidenciar a formação de famílias tradicionais, também amplia a rede de relações existente entre os cativos, demonstrando que ela era percebida de diversas maneiras, não apenas de padrinhos (branco) / afilhado (negro), confirmando a complexidade social que era o Brasil oitocentista. Para ilustrar essa ótica de análise, segue a transcrição do registro do batismo de Margarida

Aos 29 de Maio do corrente anno de 1863 nesta Igreja Matriz de Nossa Senhora da Bôa Viagem de Alagoa Grande baptizei solenim.e a Margarida parda id.e 2 mezes filha legítima de Matias e de Agostinha escravos de Antonio Ignacio sendo padrinhos Luis e Rita escravos de Salvador Fialho Viãna.⁵³

A ampliação da rede de relações a qual nos referimos se enquadra no perfil de família estendida/extensa (REIS, 2001, RIOS, 1990), onde os escravizados construíram uma rede de solidariedade com pessoas que não possuíam vínculo sanguíneo, criando um grau de parentesco. Nesse sentido é possível compreender a importância simbólica e social que os padrinhos exerciam na população daquele período, cuja importância ia para além de ouvir, aconselhar e consolar o afilhado. Rocha (2007, p.240) complementa que a estes cabia o papel de

⁵³ Livro de Batismo nº 1. Anos 1862-1864. Arquivo Paroquial.

[...] colaborar materialmente com o afilhado. Do protegido sempre se esperava a gratidão pelos atos do seu(s) protetor(es). A base da relação de compadrio era a reciprocidade, as trocas de afeto, de bens materiais ou qualquer outra deveriam beneficiar as duas partes envolvidas.

Destacamos que, apesar de evidenciarmos algumas brechas no sistema escravista, brechas essas que, até certo ponto, serviam como válvula de escape para uma sociedade controversa e desigual, como era o Brasil oitocentista, o qual contava com cidadãos e escravos em um país recém-independente (MATTOS, 2004), nosso interesse não é (re)afirmar um discurso já combatido de que a escravidão brasileira era mais “branda” ou suave do que outras formas de escravidão desenvolvidas em outras regiões do mundo atlântico, como a escravidão desenvolvida nos países anglo-saxões. Sobre essa questão, acreditamos que Pinsky (2011, p.81) demonstra as tensões e características da sociedade escravista desenvolvida no Brasil

Nesse tipo de sociedade não há espaço para a cordialidade espontânea. A violência é que permeia todas as relações e se explicita na própria forma pela qual os senhores extraem a força de trabalho dos seus escravos. Por isso a violência é institucional e permanente e se situa antes, durante e a pós a aplicação de castigos eventuais.

Mediante o que foi exposto, nosso objetivo foi demonstrar que os escravizados não ficaram alheios a esse processo, pelo contrário, sempre buscaram, diariamente, formas de amenizar o seu sofrimento, seja lutando abertamente contra o sistema escravista, com a fuga e o assassinato dos seus algozes, como também a busca incessante de formas de negociações com os seus senhores, fato que, apesar de percebida as desigualdades presentes na sociedade escravista oitocentista, permitia aos escravizados certa melhoria na sua condição de vida, sendo, com certeza, fruto da agência e vivência dos próprios escravizados e não parte de uma suposta bondade senhorial.

Nesse sentido, esse recorte, mesmo que breve, da história da população escravizada da cidade de Alagoa Grande no período Oitocentista, em momentos pré-abolição, enriquece a historiografia sobre a escravidão no período citado e resgata histórias de vida de pessoas que, mesmo estando situados no mesmo espaço-tempo, vivenciaram a escravidão de formas distintas, constituíram famílias e enfrentaram as situações da vida de forma adversa, demonstrando a complexidade das relações sociais que foram tecidas na sociedade escravista brasileira e ampliando as noções de senhor (branco)

e escravizado (negro) que permearam por determinado tempo a historiografia paraibana sobre a temática.

Outra hipótese surgida durante a pesquisa, que não fora confirmada nem descartada, diz respeito a possibilidade de Caiana ser o escopo para a população liberta, ou até mesmo fugida, egressa de Alagoa Grande, abarcando assim uma longa duração⁵⁴, essa hipótese se relaciona com a versão apresentada pela professora Luciene, sobre a formação de Caiana e a questão de terra nos momentos finais do período escravista brasileiro.

Sendo assim, acreditamos que a presente discussão teve por objetivo contribuir para a produção historiográfica atual que, dentre outras características, vem demonstrando nos últimos anos que, ao contrário do que uma historiografia oficial propagada pelo IHGP defendia, houve sim uma presença significativa da população negra no interior da Paraíba, e ela é importante para a compreensão da atual situação da cidade, e funciona ainda como ponto de partida para a compreensão do nosso objeto de estudo, a comunidade remanescente de quilombos de Caiana dos Crioulos.

2.2. AS ORIGENS DE CAIANA

Aqui foi terra de liberdade, foi quilombo de negros valentes, que reconstruíram a vida distante dos olhares e da ganância de um poder que os queria perenemente escravos.

(ZADRA, A Vida é uma Festa⁵⁵, 1997, p.5)

A citação do padre Luiz Zadra, presente na reportagem “A Vida é uma Festa”, que inicia o presente item elucida a importância simbólica e discursiva da formação de Caiana, um “quilombo”, a principal forma de resistência direta ao escravismo. Quando o padre afirma que “aqui foi terra de liberdade”, composta por “negros valentes”, que negando a condição imposta do cativo, fugiram, e “reconstruíram a vida” distante de uma sociedade cujo poder “os queria perenemente escravos”, o autor demonstra a força e a recorrência da negação que os negros fizeram frente à escravidão.

⁵⁴ Tendo como ponto de partida a primeira versão que explica o surgimento da comunidade, entre meados dos séculos XVII ou XVIII, perpassando períodos que compreendem o auge do sistema escravista brasileiro, transitando entre o seu declínio, materializados na forma da campanha abolicionista ocorrida em Areia no final do século XIX, e posteriormente os momentos exatos do pós-abolição, já no final do século XIX e início do XX.

⁵⁵ Reportagem jornalística que narra as etapas de um casamento ocorrido em 1997 na comunidade de Caiana dos Crioulos.

Sendo assim, o presente item do capítulo 2 tem por objetivo responder a um questionamento levantado como principal problema para a dissertação: *qual o lugar da memória na História de Caiana?* Para tanto, apresentamos as versões sobre a origem de Caiana dos Crioulos e como elas são apreendidas e (re)transmitidas pelas variadas gerações, abordando as relações entre o passado escravista e o presente/futuro quilombola, o que se configura em uma espécie de memória coletiva da comunidade, mesmo que alguns moradores não tenham vivenciado o fato em si.

A *priori*, antes de discutir o conceito de memória, quer seja ela individual ou coletiva, faz-se necessário delimitar as problemáticas em se trabalhar com a mesma. Temos, portanto, consciência das dificuldades encontradas por aqueles que desejam trabalhar com a memória, uma vez que esta, constantemente, sofre alterações que podem ser associadas à ação do tempo, como bem afirma a expressão bastante difundida no meio popular “minha memória não é mais a mesma”.

Todavia, apesar dos processos de intencionalidade a que está sujeito este tipo de fonte, os quais se desenrolam em práticas e relações de poder, credita-se à memória a mesma importância histórica que qualquer outra fonte. Desse modo, cabe aos historiadores, e aqui também se incluem os “estudiosos da memória” em geral, “críticas-las, buscando remediar e corrigir, ao mesmo tempo, as fragilidades e os abusos da memória” (RICOEUR, 1996, p.10).

Após essas observações, a compreensão de memória a qual nos apropriamos parte da perspectiva de Le Goff (2013, p.387), quando este a caracteriza e enfatiza sua funcionalidade.

A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele represente como passadas.

Uma das primeiras conceituações que a memória elucida, seja ela individual ou coletiva, diz respeito à concepção de lembrança, ou seja, o ato de (re)lembrar o passado traz consigo um conjunto de representações que o sujeito faz de si e do momento que é (re)lembrado. Apesar das concepções de memória e história defendidas por Ricoeur (1996) e Halbwachs (2004) serem, em certa medida, divergentes, corroboramos com o conceito de *lembrança* defendido pelo último, onde a mesma é entendida como uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, o que a torna preparada para outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de

outro manifestou-se já bem alterada. Nesse sentido, percebemos que o ato de lembrar e a representação da lembrança em si, estão carregados de subjetividade. A forma como o sujeito se apropria e representa o passado está relacionada a diversos fatores. Em consequência disto, elencamos alguns que são considerados “fatores chaves” para a compreensão da tríade memória, identidade e representação:

1) A atual percepção de mundo que o sujeito tem, reflete na representação do passado que ele irá desenvolver;

2) A memória coletiva elaborada em conjunto, por parentes e amigos mais próximos que compartilham interesses em comum, repercute na sua compreensão de lugar social;

3) A afetividade com determinado local pode, de certa forma, “romantizar” a representação do lugar que o indivíduo tem, da mesma forma que o oposto pode “demonizá-lo”, recaindo, quase que constantemente, no silenciamento ou na tentativa de negação dessas memórias.

A memória (individual e coletiva) pode ser compreendida como um fator importante, quando não, determinante, para o entendimento dos laços de sociabilidade e pertencimento que se desencadeiam em práticas e representações de determinado período histórico. Por esse e outros motivos, este campo de análise ganhou abertura, tanto na historiografia contemporânea, quanto nas produções e estudos de diversos historiadores e pesquisadores de outros campos do saber na atualidade.

Portanto, Ferreira (2012, p.184) afirma que

O historiador não tem o monopólio sobre a memória, mas ele detém instrumentos para lidar com a pluralidade e a fragmentação dela. É certo que a análise sobre os fatos ocorridos, a identificação dos episódios e a reflexão sobre esse passado recente será resultado de um esforço de escrita da história. Um trabalho sobre o terreno da memória, mas próprio à história.

Sobre essa relação entre memória e pertencimento social, explicando as definições elaboradas por Michel Pollak, sobre os elementos constitutivos da memória, Motta (2012, p.16) afirma que

Em primeiro lugar, os acontecimentos vividos pessoalmente ou, em outras palavras, aqueles que fazem parte de nós mesmos, portadores de lembranças de um passado que se quer único. Em segundo lugar, os vividos “por tabela”, ou seja, as possibilidades abertas pelo fenômeno de projeção ou de identificação tão forte com um passado, que pessoas que não o viveram se sentem coparticipantes e sujeitos desse mesmo passado. Isso significa dizer que é possível nos lembrarmos de algo que

não nos atingiu diretamente, mas que, por uma razão ou outra, contaminou nossa própria lembrança.

A afirmação acima levanta dois processos que foram de extrema relevância para a pesquisa de campo: 1) a expressão “um passado que ser quer único”, entra em choque sobre a não existência de *uma* única versão para a origem de Caiana, fato que me inquietou ainda mais para a realização da pesquisa e 2) a relação existente entre a identificação da memória do grupo mesmo que o acontecimento não tenha sido vivido pelo indivíduo.

Entretanto ao rememorar um passado mais remoto como, por exemplo, os processos de formação da comunidade, aparecem lembranças que remetem a um passado estigmatizado, como o período escravista e, assim, vem à tona e *abrem-se as feridas* de uma sociedade marcada por um racismo velado.

Nesse sentido, a utilização do termo quilombo e/ou quilombola não é bem vista ou aceita instantaneamente por parte de alguns moradores, sobretudo, os mais idosos, que dentre as possíveis associações com o termo, rememoram o passado escravista e os preconceitos dele decorrentes. Sobre esse assunto, a utilização do termo quilombo e a associação direta com um passado escravista anteriormente silenciado ou negado, Mattos (2012, p.109) afirma que os grupos

[...] organizados na Associação Brasileira das Comunidades Remanescentes de Quilombos, tiveram de enfrentar a memória da escravidão que os estigmatizava e que, anteriormente recusavam com frequência. Em muitos casos, passaram simplesmente a assumir positivamente o antigo estigma de descendentes de escravos, **transformando-o em memória de resistência**, sob influência direta do discurso memorial do movimento negro. (Grifo nosso)

E essa afirmação, de uma negação ou silenciamento perante um passado escravista, também foi percebida na pesquisa de campo realizada na Comunidade Remanescente de Quilombo de Caiana dos Crioulos, quando Dona Edite, questionada sobre pessoas que tivessem fugido da escravidão naquele recinto, respondeu “meus avós nunca foram escravos, mas falavam que existiu esse tipo de coisa por aqui”. (Dona Edite. Entrevista concedida a Hezrom Vieira Costa Lima em 19 de fevereiro de 2014).

Desde modo o historiador, bem como os demais pesquisadores que trabalham com a memória, devem levar em conta não só apenas a linguagem oral do sujeito, mas também devem ficar atentos a sua linguagem corporal, que, dentre tantas características, externaliza um sentimento que está além da oralidade.

Nessa perspectiva Voldman (2006, p.38) é bastante pertinente quando afirma que

[...] não se trata de propor interpretações da mensagem que lhe é comunidade, mas de saber que o não dito, a hesitação, o silêncio, a repetição desnecessária, o lapso, a divagação e a associação são elementos integrantes e até estruturantes do discurso e do relato.

Para o colhimento das informações e a realização de entrevista, utilizamos a metodologia da História Oral com o objetivo de compreender a construção da identidade quilombola pelos moradores e a recepção dessa identidade diante dos não moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos.

A incerteza da origem de Caiana é um ponto comum entre os moradores. No decorrer da história de Caiana, foram desenvolvidas quatro⁵⁶ versões que explicam o processo de formação e aglomeração dos primeiros moradores do que hoje é a Comunidade Remanescente de Quilombo de Caiana dos Crioulos.

A primeira datando do século XVIII, informa que os primeiros habitantes de Caiana seriam oriundos de Mamanguape, após uma rebelião logo no desembarque do tumbeiro que aportou na Baía da Traição e tinha como destino final abastecer os engenhos da várzea paraibana. Após a rebelião, negando a condição de cativos, os fugitivos seguiram o curso do rio Mamanguape que passa pela cidade de Alagoa Grande (Relatório de Identificação, 1998).

A primeira das versões sobre a origem de Caiana, quem explica é Dona Edite⁵⁷ (2014):

[...] o que meus pais falava que os tataravós deles já nasceram aqui. Nasceram aqui, se criaram aqui e viveram aqui. [...] **Uns diz que eles vieram no navio negreiro e saíram plocurando, saíram pelo rio Mamanguape procurando aonde se esconderem, os negros. [...] Ai vieram caçando os esconderijos com medo do, dos patrões dos escravos. Os patrões que judiavam com os escravos.** (Grifo nosso)

Vale salientar que “os patrões” a quem Dona Edite se refere, eram os antigos senhores de escravos da região. E, apesar de afirmar que não sabe “informar a todos que

⁵⁶ Essa quarta versão é, aparentemente, desconhecida pelos demais pesquisadores que estudam Caiana, pois, até o presente momento, não identificamos nos demais trabalhos, referências à versão relatada por Luciene Tavares (2014) na nossa pesquisa de campo. Versão essa que está explicitada no texto.

⁵⁷ A escolha de Dona Edite diz respeito a sua importância dentro da comunidade, pois ela é uma “[...] liderança de grande destaque, sobretudo no quesito acerca da tradição, costume e história da comunidade” (SILVA; DOWLING, 2010, p.3) o que a torna uma *grande testemunha* (Voldman, 2006, p.39), pois a mesma vivenciou o fato que está narrando, ou seja, a infância em Caiana antes do reconhecimento como Comunidade Remanescente de Quilombo, além do contato com seus avós e, indiretamente, com seus bisavós, que lhe contaram as primeiras versões sobre a origem de Caiana.

fazem pesquisa” sobre a origem da comunidade, a fala de Dona Edite deixa explícito 1) Uma *memória de resistência*⁵⁸ – a formação da comunidade através da rejeição da condição de cativo logo no momento do desembarque e 2) Um desejo de permanência na comunidade, pois sua descendência remonta aos tataravós dos seus pais, ou seja, Caiana já abrigou, no mínimo, 7 gerações da família de Dona Edite, o que se remete ao período escravista, pois a mesma possui 69 anos.

A identidade cultural e social de Dona Edite está intimamente ligada com o seu local de nascimento e ela deixa explícito a ligação que mantém com “sua Caiana” ao longo da entrevista, tanto na realizada para a pesquisa de campo, como em outras fontes orais a que tivemos acesso. Ao longo da entrevista, Dona Edite quando questionada sobre seu local de nascimento, respondeu “Eu já nasci aqui. E me criei aqui, me casei aqui e estou aqui e só pretendo sair daqui, se Deus quiser, quando eu morrer.” E, pouco tempo depois, em outra pergunta, afirma enfaticamente “Eu adoro minha Caiana!”.

Porque faz quem tato [faz que nem o ditado] que **é um lugar quieto**, calmo, faz que nem diz o ditado **não é lugar de barulho**, não é lugar de... faz quem tato, de certas coisas a toa, como diz, digamos, o ditado, **que nem nas cidade**. Aqui sempre já está aparecendo, aqui acolá aparece uma coisa errada, negócio assim de roubo, mas não é tradicional, que nem, faz quem tato, **é pelas cidades**. Graças a Deus! **Ai eu adoro viver aqui. A gente pode anoitecer e amanhecer com a porta aberta que não existe nada**. Graças a Deus. (Grifo nosso)

Sobre essa relação existente entre o lugar social e a identidade, Cuche (2002, p.177) afirma:

[...] A identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação, etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente.

Nesse sentido, a relação de identidade é formada com os “de dentro”, em relação ao auto-reconhecimento e em oposição à identidade formada pelos “de fora” de Caiana. O compartilhamento de uma história em comum, aliado aos elementos hereditários vivenciados pela relação de parentesco dos moradores de Caiana torna sua identidade algo bastante característico. Nesse âmbito, segundo o Relatório de Identificação (1998, p. 7) “[...] uma importante referência para a identidade do grupo é a relação de parentesco existente entre seus membros”.

⁵⁸ Discussão que será ampliada e aprofundada no capítulo 3.

Afirmação também percebida em Santana (2011, p.44)

Para os moradores de Caiana dos Crioulos, o fato de pertencerem ao mesmo grupo étnico, traz a unidade do grupo, pois eles compartilham um pertencimento étnico e uma história comum, que é passada pela sua hereditariedade, através do compartilhar de práticas culturais vividas no território e com seus membros.

Nessa perspectiva, os moradores de Caiana e, especificamente aqueles os quais colhemos as fontes orais, Edite José (Dona Edite), agricultora e cirandeira; Elza Ursulino, agente de saúde e cirandeira; e as professoras Maria das Dores (Neide), Luciene Tavares e Maria de Fátima, tem um lugar da fala definido, são mulheres que exercem alguma função cultural ou possuem certo destaque na comunidade.

A segunda hipótese sobre a origem de Caiana refere-se Campanha Abolicionista de Areia que teria facilitado a fuga de ex-escravos os quais, devido a proximidade entre as cidades, teriam se estabelecido no atual território de Caiana. Esta versão também se fez presente no Relatório de Identificação (1998). Porém sua origem remonta ao ano de 1949, quando Celso Mariz⁵⁹ proferiu uma das suas Conferências Municipalistas⁶⁰, na cidade de Alagoa Grande. Segue abaixo a transcrição da mesma, presente em Freire (1998, p.41)

[...] Em 1701 perseguiu-se no lugar Cumbe, mais ou menos nestas zonas, um terrível quilombo de pretos, que se dizia, eram fugitivos dos Palmares. Mas este quilombo é remoto demais e deu-se como destruído por forças regulares e de senhores locais. Não pode ser a origem da concentração atual. **Propondo supor-se que os pretos de Caiana se fixaram naquele trecho da serra quando a campanha abolicionista de Areia, que se redimiou antes da alvorada de 13 de Maio, facilitou a fuga e a libertação espontânea de muitos escravos.** (Grifos nossos)

Até o final da pesquisa não encontramos moradores que reforcem essa visão construída por Mariz em 1949⁶¹ no Teatro Santa Ignês, apenas mencionam ela quando são questionados sobre “mas e a versão da abolição de Areia, é verdade?”.

A terceira hipótese levantada sobre a origem de Caiana também está presente no Relatório de Identificação (1998) e em Freire (1998), onde a formação de Caiana teria

⁵⁹ A influência da formação de Celso Mariz não é problematizada por Freire (1998), pois o mesmo apenas reproduz o discurso proferido no Teatro Santa Ignês, fato que será analisado no próximo item.

⁶⁰ De acordo com Nascimento Filho (2003, p.152) “Entre os anos de 1939 a 1943, Celso Mariz, proferiu, a convite da Associação Paraibana de Imprensa, uma série de conferências sobre a história local de alguns municípios paraibanos. Algumas dessas conferências foram reunidas e publicadas no livro *Cidades e homens*, cuja primeira edição é de 1943”.

⁶¹ Celso Mariz não deixa explícito como tomou conhecimento das informações acerca de Caiana.

ocorrido após a destruição do Quilombo dos Palmares e alguns sobreviventes migraram para o território do que hoje é Caiana dos Crioulos, em Alagoa Grande.

Sobre esse assunto, a justificativa que está presente no relatório e também é apresentada por Freire (1998, p.44) menciona o povoado de Zumbi, cujo nome seria herança do Palmares: “E teriam sido os escravos fugitivos que formaram esse Quilombo que trouxeram o nome de Zumbi para o então Sertão do Paó, no século XVIII? Provavelmente”.

A quarta hipótese levantada, foi proposta por Luciene Tavares⁶², professora da Escola Firmo Santino e que, atualmente, reside em Alagoa Grande, como pode ser visto na transcrição abaixo:

Existem várias versões de como surgiu Caiana. Eu acho uma muito interessante. [...] tinha um homem que era escravo que trabalhava em uma fazenda. [...] e se chamava Caiana. [...] Ele achou uma forma de fugir e foi para um lugar bem distante. Chegando lá, lá já tinha... As pessoas não eram mais escravas, já tinham, aquela época da “suposta” abolição da escravidão e ele deixou de ser escravo. Então ele pensou “se não há mais escravos vou voltar para minha terrinha”. Aí ele voltou, só que quando chegou, aqui continuava do mesmo jeito. Nada tinha mudado. Aí ele fez, chegou para o senhor e conversou com ele. Pra calar a boca de Caiana ele fez um acordo, se Caiana não contasse para ninguém, pra nenhum dos outros escravos, em troca disso ele daria umas terrinhas ali em cima. [...] Então ele topou. Passou-se o tempo e a história da abolição espalhou-se por todo mundo. [...] Aí as pessoas foram livres, mas aí não tinha terra, não tinha pra onde ir, ficaram assim, jogadas. Pediram socorro a quem? A Caiana. Que ele tinha umas terrinhas, aí quando perguntavam “aonde você está morando? eu estou morando lá em Caiana”. “E Caiana tem terra?”. “Tem sim! Então vou pedir um poquim pra ele”. [...] Uma das supostas história de Caiana é essa aqui.

Esse relato apresentado pela professora Luciene, que não foi encontrado em outras fontes, elucida novas questões até então não pensadas no momento inicial do projeto. Luciene também afirma que, provavelmente, a formação do núcleo de Caiana, ou seja, seu processo de povoamento não se deu em um único momento, mas sim em três momentos distintos, o que se aproxima das versões apresentadas pelos moradores.

Sendo assim, a ideia de *cultura histórica* se torna de extrema relevância para compreendermos como a memória e a identidade do grupo é percebida e transmitida ao longo das gerações. Fato que pode ser comprovado quando foram entrevistadas mulheres

⁶² Luciene Tavares de Silva Lira, 24 anos, professora, agricultora. Entrevista concedida em 24 de Março de 2014. Local: Museu Jackson do Pandeiro (Alagoa Grande – PB).

que, apesar de viverem no mesmo lugar, a comunidade de Caiana, possuem visões e versões diferentes sobre a sua comunidade.

Outro fator de união, em relação à identidade, diz respeito à religiosidade presente na comunidade. Todas as entrevistadas professam a fé católica, mesmo que uma delas diga que “hoje em dia, não pratico tanto”, mas mesmo assim, assume em sua fala, um discurso de “católico não praticante”. Sobre a utilização do coco de roda como forma de expressão de fé, Travassos e Carvalho (2006, p.8) afirmam

Não foi encontrado nenhum coco com referências de candomblé no grupo, pelo menos não nos foi apresentado enquanto estivemos na comunidade de Caiana dos Crioulos. O grupo procurou ressaltar ao longo das entrevistas que todos adotam a religião católica como fé predominante, mas podem ser encontrados evangélicos na região. Curiosamente, algumas das cantadoras do coco, fazem o trabalho de reza para tirar o mau olhado, prática não pertencente à religião católica, apregoada como religião oficial local.

Durante a pesquisa de campo, no trajeto⁶³ e nas conversas informais com os moradores, sempre buscamos entender “o lugar de Caiana” na memória coletiva da cidade e percebemos que a mesma se demonstra tão variada entre a memória coletiva dos moradores de Alagoa Grande, perpassando posicionamentos de valorização, bem como negação da importância que Caiana dos Crioulos exerce na memória social daquela cidade.

O questionamento foi levantado entre as idas e vindas por Alagoa Grande e Caiana. E, até o momento, (pesquisa de campo realizada entre os anos de 2011-2014) constatamos três visões que os moradores de Alagoa Grande têm sobre as pessoas de Caiana dos Crioulos após o reconhecimento como uma legítima CRQs: 1) Moradores que reconhecem a importância de Caiana em âmbito local/regional, porém não conhecem pessoalmente a comunidade 2) Moradores da cidade que possuem algum contato com

⁶³ Busquei vivenciar as mais variadas formas de “chegar em Caiana”, tentando me aproximar do cotidiano dos moradores para buscar compreender melhor as práticas realizadas pelo mesmo no seu dia a dia. Nesse sentido, já me dirigi à Caiana utilizando o transporte de Kombi (bastante utilizada pelos moradores), Moto-táxi (mais rápido, porém com o preço que supera 10x mais o valor da kombi) e de Van/micro-ônibus (quando ocorre alguma evento que tem participação do público acadêmico). Em todas elas, independente do transporte, percebemos a dificuldade encontrada por parte dos que desejam “subir” para Caiana moradores ou não, no tocante as péssimas condições da estrada que liga Caiana dos Crioulos ao município de Alagoa Grande. Destaca-se o fato de que no inverno, ou em períodos de chuva como é comumente associado, a estrada, que consiste em aproximadamente 13 km de barro (mesmo após a reforma) torna o trajeto além de demorado, perigoso. O acesso à comunidade é um dos problemas que são mais elucidados por parte dos moradores e também serve como promessa de campanha para políticos locais que constantemente elucidam o problema da estrada e uma possível solução quando visitam a CRQs de Caiana dos Crioulos.

Caiana e conhecem o cotidiano da comunidade, como professores, funcionários da escola Firmo Santino e artistas que por vivenciarem a cultura de Caiana entendem a importância da mesma 3) Aqueles que em um primeiro momento afirmam (re)conhecer a importância da comunidade, mas com um contato maior, deixam transparecer um racismo, utilizando termos preconceituosos como “*as negas* de Caiana se acham demais, só querem ser as bonitonas”, conforme presenciamos na fala de um morador da cidade, enquanto desenvolvíamos a pesquisa de campo.

O teor racista, machista e sexista da fala desse morador se torna mais emblemático, por se tratar de uma pessoa que tem, de certa forma, um convívio com os moradores de Caiana dos Crioulos. Salientamos que durante os momentos em que estávamos os três reunidos, pesquisador, moradores de Caiana e o indivíduo que elucidou a fala, as relações se deram de forma cordial, evidenciando o racismo maquiado que a população afrodescendente brasileira é vítima diariamente. O fato de Caiana dos Crioulos ser uma comunidade remanescente de quilombo que historicamente fora vítima de práticas de racismo por parte dos moradores de Alagoa Grande é evidenciada, portanto, neste momento.

2.3. EM BUSCA DE UMA PUREZA ÉTNICA E RACIAL: Os discursos de Celso Mariz e Ivaldo Falconi sobre Caiana

O ano de 1949 adquire certa notoriedade para aqueles que desejam estudar a Comunidade de Caiana dos Crioulos, pois foi neste ano que duas visões sobre a comunidade foram construídas: a perda gradual das tradições africanas ao longo do tempo e ausência de uma pureza étnica. As duas visões, construídas por agentes externos, estão presentes na *Conferência* (1949) proferida por Celso Mariz no Teatro Santa Ignês em Alagoa Grande, e na reportagem *Um Quilombo Esquecido* (1949), de Ivaldo Falconi, publicada pelo Caderno das Artes em João Pessoa.

A contribuição de Celso Mariz sobre a memória de Caiana pode ser percebida através da versão apresentada pelo mesmo sobre o processo emancipacionista ocorrida em Areia, a qual, segundo Mariz, seria a hipótese mais plausível para o surgimento da comunidade.

Celso Marques Mariz (1885-1982), filho do advogado Manuel Marques Mariz e de Adelina de Aragão Mariz, era descendente de uma importante família do município de Sousa, na Paraíba. A importância desse intelectual em território paraibano pode ser

medida após percebemos os cargos ocupados por ele. Professor, trabalhou em jornais de referência no Estado, como A União e A Notícia (1915), foi deputado estadual (1924-1928) e membro do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano – IHGP.

A Conferência proferida pelo mesmo na cidade de Alagoa Grande faz parte de um projeto maior, quando Mariz fora convidado pela Associação Paraibana de Imprensa para realizar uma série de conferências sobre a história local de alguns municípios paraibanos. Essas conferências foram reunidas e publicadas no livro “Cidades e homens”, em 1943 (NASCIMENTO FILHO, 2003, p.152). Assim se refere Mariz sobre Caiana (Mariz, 1949 *apud* Freire, 1998, p.41)

Não pude ir visitar os pretos de Caiana, grupo que oferece uma nuance tão pitoresca à paisagem etnológica de Alagoa Grande. Instalados em suas terras próprias, seus papéis, suas escrituras ou o uso capião de suas posses esclareceriam, talvez, a sua origem ou a data de sua emigração para o sítio deste município.

A utilização da terminologia “nuance pitoresca à paisagem etnológica” reflete a formação e os contatos estabelecidos entre Mariz e uma intelectualidade brasileira contemporânea, do final do século XIX e início do séc. XX, como Irineu Joffily, Capistrano de Abreu e Euclides da Cunha. Sobre esse assunto Nascimento Filho (2003, p.150) disserta

A influência de Irineu Joffily e Capistrano de Abreu pode ser percebida quando Mariz tentou unir a geografia à história na descrição do território sertanejo. Euclides da Cunha é freqüentemente citado e apropriado no que diz respeito à teoria das raças e ao determinismo geográfico. Idéias utilizadas por Mariz ao descrever os costumes, o “habitat” e as características psicológicas do sertanejo.

Nesse sentido, a elucidação que Certeau (2011) faz sobre a relação existente entre o *Lugar Social* e a *Escrita da História*⁶⁴, se torna essencial para compreendermos o pensamento de Mariz em relação à presença dos *pretos de Caiana à paisagem etnológica de Alagoa Grande*.

Apesar de não ter visitado pessoalmente a comunidade, Celso Mariz destaca para a memória de Alagoa Grande a presença de Caiana em sua história, basta lembrar o objetivo das conferências municipais. Entretanto evidencia um desejo de encontrar na comunidade de Caiana uma reprodução fiel das comunidades tradicionais africanas, como

⁶⁴ Para uma discussão mais sistemática acerca de como o lugar social interfere no processo de produção do texto, consultar Certeau (2011) Capítulo II. A Operação Historiográfica (p.45-111).

se ela, devido ao seu isolamento, mantivesse fiéis as tradições africanas do “comunismo social” (Mariz, 1949 *apud* Freire, 1998, p.41)

Os de Caiana já foram um exemplo de pureza étnica e do comunismo social. Dizem que a entrada de um branco na família lhes degradou o sangue e os costumes. Além de outros mestiçamentos gradativos, a zabumba de sua música, que em janeiro vem à cidade tocar nas festas do Rosário, já não é o tutucar dos atabaques africanos que Júlio Ribeiro faz quase ouvir-se numa página vivida d’A Carne, mas um sincretismo melódico que se juntam aos pífanos de bambú e aos tambores de couro esticado, instrumentos de corda e composições que tanto podem ser os ritmos bárbaros estilizados ao novo gosto americano – o fox-trote, a rumba, o frevo recifense – como valsas estropiadas da Escola de Viena. (Grifo nosso)

Mariz evidencia que, apesar do isolamento, *os de Caiana* estavam se inserindo no cotidiano de Alagoa Grande, ou vice-versa, mas que essa troca teve um alto preço para a comunidade, ou seja, a destruição de suas tradições, materializadas tanto na presença étnica, o “*sangue*”, quanto em suas práticas culturais, os “*costumes*”, fato que evidencia, novamente, o seu pensamento de anseio por um isolamento da comunidade, que serviria de suporte para o sangue e os costumes de Caiana se manterem inalterados, ou seja, na visão dele, puros.

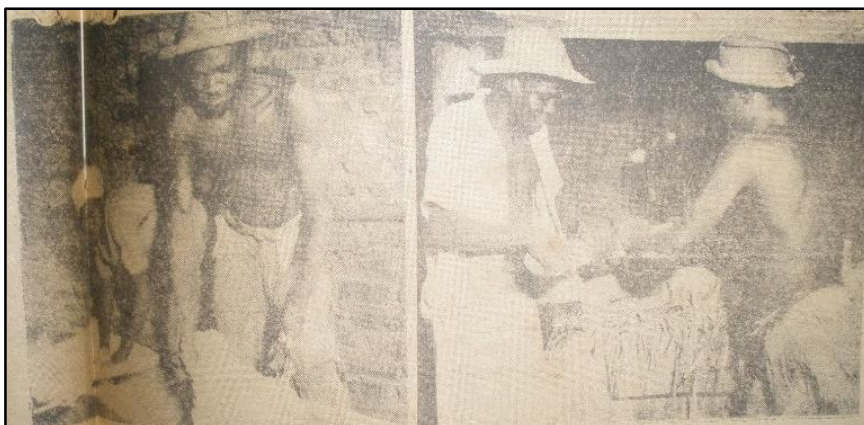
Essa ideia da perda gradual de uma pureza étnica não é exclusiva de Celso Mariz, outro intelectual paraibano, Ivaldo Falconi, também no ano de 1949, compartilha do desejo de encontrar na comunidade uma reprodução fiel do continente africano, sem que houvesse nenhuma modificação dos costumes tradicionais africanos no tocante a travessia para o novo mundo ou, até mesmo, sem mudanças provenientes das conjunturas sociais brasileiras. Anseio que se torna mais evidente ao título que é dado a reportagem jornalística, a qual nos serve como fonte “*Um quilombo esquecido...*”. Esse esquecimento está atrelado, quase que de forma simbiótica, ao fato do isolamento, o que acarretaria, na mentalidade coletiva da época, em uma “preservação” dos costumes africanos, que não (ou pelo menos deveriam) sofrerem alterações com o passar do tempo, sobretudo, pelo fato de estarem isolados das demais localidades, como foi o caso da cidade de Alagoa Grande.

Utilizando a fotografia como fonte, além do que fora proposto por Paiva (2006), acreditamos que o conceito de *acontecimento visual*, elaborado por Didi-Huberman, (2003 *apud* Gervaiseau, 2012) é de extrema relevância para a compreensão desse processo. De acordo com o mesmo, ao utilizar uma fotografia como fonte, deve-se levar em consideração dois fatores resultantes da mesma, o primeiro, o seu resultado visível,

ou seja, a “imagem capturada” no momento que a fotografia é produzida, assim como deve-se também levar em consideração a sua fenomenologia, que abarca todo o processo que tornou possível aquela fotografia ser realizada.

Citando Didi-Huberman, Gervaiseau (2012, p.212) ressalta “a necessidade de saber observar a situação, o espaço de possibilidade, a condição de existência das imagens de base fotográfica em função de sua natureza de registro, de índice”, o que a caracteriza como um *acontecimento visual*. Nesse sentido, percebemos na reportagem que os moradores de Caiana foram solícitos com os “de fora”, demonstrando várias práticas relacionados ao seu dia a dia, como o trabalho diferenciado de homens e mulheres, onde os registros fotográficos que foram feitos dos primeiros deixam transparecer duas características, a primeira delas relacionada ao mundo do trabalho e a segunda diz respeito ao lazer da comunidade, em que é apresentada a bandinha de pífano da comunidade com seus membros mostrando os instrumentos que tocavam. Sobre esses fatores, relacionados ao papel masculino, são apresentadas ao todo 6 fotografias, onde 4 delas, equivalente a 2/3 das fotografias, relacionam-se com o mundo do lazer e 2 delas, colocadas lado a lado, equivalente a 1/3 das fotografias, fazem referência a transformação da mandioca em farinha, as quais se encaixam no perfil do mundo do trabalho.

Fotografia 2: O trabalho no “quilombo esquecido”



Fonte: Correio das Artes⁶⁵ (1949, p. 9).

Na fotografia 2, além do suporte visual que se relaciona diretamente com o mundo do trabalho, também é apresentado um texto, em forma de legenda, localizado abaixo da fotografia que serve para explicar a cena apresentada. Na imagem relatada a legenda explica “Mediante pagamento de uma taxa denominada “conga” a um proprietário

⁶⁵ Presente no encarte “Correio das Artes” do jornal *A União*. Um quilombo esquecido... Correio das Artes, João Pessoa. 25-9-1949. (p. 8-10).

vizinho, os negros de Caiana transformam a mandioca de suas lavouras em farinha”. (FALCONI, 1949, p.9). Além disso na primeira fotografia, mais uma vez reforçando o caráter de trabalho aparece uma mulher, em segundo plano, auxiliando o homem na transformação da mandioca em farinha.

O conceito de *acontecimento visual* se torna emblemático para ampliar a compreensão da fotografia 3. Ainda na mesma legenda, Falconi destaca que a “fotografia mostra flagrantes do trabalho na casa de farinha”, ou seja, os moradores de Caiana se sentiram bastante à vontade com os “de fora” para além de demonstrar suas práticas de lazer e trabalho, também explicaram a forma que tornava possível a utilização da casa de farinha, através do pagamento da conga, que consistia em “dois litros em cada dez litros fabricados”.

Nesse sentido, torna-se possível descobrir como aquela foto foi possível, para além de seu resultado visível, mas também a sua fenomenologia, ou seja, a sua configuração espacial e temporal que a tornou possível. Dessa forma apesar do registro fotográfico ter sido realizado por alguém de fora, os protagonistas são os moradores de Caiana, acrescido a isto a visão sobre a forma como é organizada o trabalho também foi feita mediante registro de informações obtidos dos moradores, tornando a fotografia, bem como a reportagem, uma fonte rica sobre a Caiana no final da década de 1940.

Além do mundo do trabalho, outro destaque para o papel masculino desempenhado pelos “negros de Caiana” que fora apresentado por Falconi diz respeito ao lazer, onde a função desempenhada pela “orquestra típica da comunidade”, também conhecida como a bandinha de pífano, é apresentada na reportagem. O mundo do trabalho e o mundo do lazer se tornam, de certa forma, simbióticos na reportagem do quilombo esquecido, sendo relacionados diretamente ao dia a dia dos moradores.

A reportagem de Falconi fora direcionada para dois objetivos, a primeira delas, abordar o isolamento vivido pelo “quilombo esquecido” de Caiana, o qual deveria permanecer com os costumes e tradições originais dos ancestrais que vieram de África, bem como apresentar as características musicais daquela localidade, demonstrando a importância que a “orquestra típica da comunidade”, ou seja, a bandinha de pífano exercia na comunidade e região.

Na fotografia 4 são apresentados três membros da bandinha, que na reportagem são mostradas como fotografias separadas, onde o primeiro fora fotografado orgulhosamente tocando o seu pífano, e aparece a legenda “um solo de pífano”, bem como

outros dois membros também são apresentados empunhando seus respectivos instrumentos musicais, com a legenda “detalhe da orquestra tambor e caixa”.

Fotografia 3: Orquestra típica do “quilombo esquecido”



Fonte: Correio das Artes (1949, pp. 9-10).

As mulheres de Caiana que são apresentadas por Falconi estão presentes em apenas 3 das 8 fotografias e uma delas é dividida entre um homem e uma mulher, o que equivale a quase 1/3 de todas as fotografias da reportagem. Esse dado evidencia a composição sexual da comunidade no final da década de 1940, característica bastante distinta das condições atuais de Caiana dos Crioulos, onde a população masculina migra constantemente, quando atinge a idade de 18 anos, para outras cidades, preferivelmente o Rio de Janeiro, em busca de emprego.

Em relação as fotografias presentes na reportagem, nas três fotografias que as mulheres se fazem presente, destaca-se o fato de que elas não são retratadas sozinhas, são sempre apresentadas em grupo, duas fotos em dupla e uma em trio e são apresentadas em relação com o mundo do trabalho.

Fotografia 4: Mulheres do “quilombo esquecido”



Fonte: Correio das Artes (1949, pp. 8-9).

Nesse sentido, Falconi (1949, p.10) elucida que “profundas modificações já se processam aos poucos na estrutura social da comunidade, apagando-lhes os costumes e tradições”. Percebemos assim, uma espécie de aculturação promovida pelo rompimento da segregação racial que, de acordo com o autor, “era um tabu na comunidade”. Vejamos a descrição que Falconi relata sobre a comunidade de Caiana:

A descaracterização chegou a um ponto que não foi mais possível manter, de maneira absoluta, a segregação racial que era um tabu da comunidade. **Alguns poucos habitantes, já não apresentam cem por cento os traços de pureza racial. E o pior é que não foram punidos nem estes nem os responsáveis com a pena de expulsão.** Mas há um aspecto de Caiana que pelo seu imprevisto é preciso ressaltar. Esperávamos que a comunidade negra pelo seu isolamento, pela ausência de contactos permanentes com outros grupos humanos, guardasse, como nenhuma outra, os traços da cultura africana. (Grifo nosso)

Provavelmente Falconi buscava encontrar em Caiana uma pureza étnica, já que o mesmo se queixa de não ser mais possível perceber “cem por cento [d]os traços de pureza racial” da população daquela localidade. Outro fato que chamou a atenção de Falconi foi a suposta ausência, por parte dos moradores, do conhecimento de sua história, conforme observamos no trecho abaixo

O que se verifica, porém, é que, **inexplicavelmente, não existe ali nenhum vestígio aparente daquela cultura, na linguagem, na religião, nas festas, nos costumes. Nada ficou por tradição oral.** Na própria música, uma música em que não existe o canto, o maestro José Siqueira não encontrou influência dos ritmos africanos, a não ser, em grau muito pequeno, no gênero denominado “baião”, que lembra o ritmo de um maracatú. (Grifo nosso)

As pesquisas desenvolvidas posteriormente em Caiana, antes mesmo dela ser denominada enquanto Caiana dos Crioulos, contrariam a afirmação de Falconi de que “nada ficou por tradição oral”. Em meados do século XX, quando o “Quilombo Esquecido” de Caiana fora visitado, não podemos ter certeza ou afirmar o que motivou os moradores de Caiana a não contarem sua história, mas uma coisa é certa, ocorreu um choque cultural, tanto da parte dos de fora, que buscavam encontrar ali um resquício ou até mesmo a reconstrução de uma tradição tal qual ocorria em África, e do outro lado, por parte dos moradores de Caiana, uma espécie de invasão e busca por conhecimentos de suas tradições e práticas culturais, oriundas de alguém de fora da comunidade.

Nesse sentido, acreditamos que as visões elucidadas por Mariz (1949) e Falconi (1949) sobre a população negra de Caiana são de extrema importância para compreendermos como era o modo de vida daquela população há exatos 66 anos atrás, ou seja, mais de meio. Além do que, apesar da visão datada e preconceituosa sobre a população de Caiana, podemos traçar um panorama de como as identidades dos seus moradores foram sendo ressignificadas até os dias atuais, tendo como foco de análise a adoção de uma identidade pós-abolição quando o passado escravista estava em evidência, tornando uma “memória de cativeiro” e, conseqüentemente, pós-1988, quando do reconhecimento dos territórios de ancestralidade negra e quilombola em Comunidades Remanescentes de Quilombos.

3. SER QUILOMBOLA: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE REMANESCENTE DE QUILOMBOS EM CAIANA DOS CRIoulos

O presente capítulo tem por objetivo analisar o processo de construção da identidade de remanescente de quilombos por parte dos moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos. Nesse sentido, acreditamos que a identidade não é algo estático, conforme afirma Montes (1996, p.56), mas configura-se como um

[...] processo de construção que não é compreensível fora da dinâmica que rege a vida de um grupo social em sua relação com os outros grupos distintos. Assim, percebemos que é impossível pensar a identidade como coisa, como permanência estática de algo que é sempre igual a si mesmo, seja nos indivíduos, seja nas sociedades e nas culturas. Ao contrário, é preciso pensar que, uma vez que **as sociedades são dinâmicas e a vida social não está parada, também a identidade não é só uma coisa fixa, mas algo que resulta de um processo e de uma construção**. E não podemos entender essa construção sem o contexto onde ela se dá. (Grifo nosso)

Ou seja, percebemos que a identidade é entendida como algo não-fixo, mas que está em constante construção e até mesmo de ressignificação. Nesse contexto, o principal objetivo desse capítulo diz respeito à apropriação que os moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos fazem da identidade de quilombola e como ela foi se modificando ao longo do tempo, percebendo as nuances e modificações ocorridas tanto ao período anterior ao reconhecimento de Caiana como uma legítima CRQs, como também a percepção que os moradores fazem de si após este acontecimento.

Sendo assim, o presente capítulo está dividido da seguinte maneira, no item 3.1 intitulado *Memórias de Resistência: as Caianas dos antepassados*, serão analisadas as hipóteses que explicam o surgimento e a formação da comunidade de Caiana dos Crioulos e como essas hipóteses, quatro ao todo, materializam-se como *lugares de memória* e se transformam em *tradição*, perpassadas de geração em geração pelos antepassados e perceptíveis na *memória coletiva* dos moradores. Por fim, analisamos como *memórias de resistência*, pois todas as versões apresentam elementos que as remetem a uma memória do cativeiro, onde o passado escravista é constantemente combatido.

Em seguida, no subcapítulo 3.2, intitulado *Negro & Quilombola: a identidade em questão*, os moradores de Caiana dos Crioulos são caracterizados como *grupos étnicos*, bem como é apresentado um panorama que caracteriza a *etnicidade* destes moradores. Relacionando diretamente, e de forma simbiótica, a identidade negra, materializada na

forma da percepção da igualdade e diferença perante outras comunidades, sobretudo, rememorando as experiências dos moradores em se tratando da comemoração do 20 de novembro, uma data que carrega um simbolismo de luta e resistência da população afrodescendente brasileira e, por fim, articulamos essa nova identidade, de quilombola, com a *etnicidade* negra, sem que uma, necessariamente, substitua a outra, que existia anteriormente.

No último item da dissertação, o 3.3 cujo título é *Já veio tudo dos antepassados: Festas e Tradições de Caiana dos Crioulos*, são analisadas as festas e tradições da comunidade, tais quais aquelas ligados à esfera religiosa, como casamentos, velórios e batismos, bem como as práticas culturais referentes ao que denominamos de “som de Caiana”, ou seja, as características intrínsecas das bandas de pífano e dos grupos de ciranda e coco de roda existentes na comunidade que se entrelaçam de forma simbiótica com a identidade de quilombola percebida pelos moradores, tanto por parte de seus *iguais*, quanto por parte dos *outros*, aqueles que não são moradores de Caiana dos Crioulos, mas que também os reconhecem como quilombolas.

Nesse sentido, o nosso objetivo foi analisar como essas *tradições* são reinventadas ao longo do tempo, percebendo as mudanças e permanências de elementos que as compõem, assim como são apropriadas por parte dos moradores. Sob essa ótica de análise, da operacionalidade dos conceitos expostos, como a *tradição*, a percepção da cultura se torna essencial para compreendermos a dinâmica existente nesses processos.

3.1. MEMÓRIAS DE RESISTÊNCIA: A Caiana dos Antepassados

Então a gente não sabe quem foi o primeiro. E por que a gente não sabe?
[...] É que com certeza era de muito sofrimento e as pessoas tinham medo né? Provavelmente se negavam e não se dava aquilo como valor...
[...] Hoje a gente tem, mas infelizmente não tem quem conte mais.
(Elza Ursulino, moradora de Caiana, 2014).

Em nossa pesquisa de campo, evidenciamos quatro possíveis hipóteses que explicam como se deu a origem e o surgimento da comunidade de Caiana, versões essas que permeiam a *mentalidade coletiva* dos moradores e são perpassadas como *tradição* para as gerações futuras, conforme fora percebido ao longo da pesquisa. Sendo assim, apropriamos-nos da conceitualização de *tradição* proposta por Luvizotto (2010, p.75), na

qual a mesma entende “a tradição como um conjunto de sistemas simbólicos que são passados de geração a geração e que tem um caráter repetitivo” e dessa forma

A tradição deve ser considerada dinâmica e não estática, uma orientação para o passado e uma maneira de organizar o mundo para o tempo futuro. A tradição coordena a ação que organiza temporal e espacialmente as relações dentro da comunidade e é um elemento intrínseco e inseparável da mesma.

A autora destaca ainda a importância que a tradição desperta, além do passado e no presente, mas também que ela se “reporta para o futuro” pois a manutenção dessas tradições “indica como organizar o mundo para o tempo futuro”, futuro este que não é algo “distante e separado”, mas

[...] uma linha contínua que envolve o passado e o presente. Essa linha é a tradição. Ela persiste e é (re)modelada e (re)inventada a cada geração. Assim, pode-se dizer que não há um corte profundo, ruptura ou descontinuidade absoluta entre o passado, o presente e o futuro. (LUVIZOTTO, 2010, p.75)

Dessa forma *passado, presente e futuro* estão interligados e não são tão opostos assim, no sentido da impossibilidade de coexistir visões de mundo e explicações finais para determinados fenômenos, pois, como não existe uma “ruptura” ou “corte profundo” entre estes recortes temporais distintos, suas reminiscências, no caso do passado, são sentidas e percebidas como uma espécie de norte, em se tratando de presente/futuro, por parte dos moradores.

Nesse sentido, sobre a questão da tradição, destacamos que a versão da *rebelião do navio negreiro*, ocorrida no século XVII, e cujo aprofundamento será feito nas páginas que se seguem, parece ser a versão de origem que serve como *tradição* mais difundida entre os moradores da comunidade. Além desta, existem outras versões, como a referente a *campanha abolicionista* de Areia, ocorrida no final do século XIX, e a *reminiscência do quilombo dos Palmares*. A parte a hipótese de *doação das terras*, até então inédita e exposta pela professora Luciene, na qual as “terras de Caiana” foram doadas para aquela população que chegava nesse novo território, pelo seu dono, um ex-escravo que possuía o mesmo nome da comunidade, Caiana.

Um fator que deve ser levado em consideração diz respeito à importância que a oralidade exerce no cotidiano e na manutenção da memória coletiva da população que vive em Caiana dos Crioulos. Nesse sentido, a oralidade ganha destaque, pois é através dela que uma parte considerável das tradições da comunidade são passadas de geração

em geração, tal fato ganha uma notoriedade maior se levarmos em consideração que uma parte da comunidade, sobretudo sua população mais idosa, é analfabeta.

A existência de quatro versões sobre a origem da comunidade, o que, inevitavelmente, caracteriza-se como a inexistência de uma “versão oficial” sobre o surgimento de Caiana não se tornou um problema durante a pesquisa, uma vez que ressaltamos que não fora objetivo dessa pesquisa identificar o que Bloch (2002) caracterizou como *ídolo das origens*. Durante a realização da pesquisa, o “fantasma” da ausência de uma origem se tornou mais um aliado do que um inimigo para a realização da mesma, quando um pesquisador de fora começa a fazer parte do cotidiano de uma comunidade e, literalmente, adentra no seu imaginário social, ele começa a perceber como são forjados laços de solidariedade e como eles são feitos, refeitos e desfeitos ao longo do tempo por parte dos membros daquela comunidade.

Sobre o imaginário social, Moraes (1997, p.94) afirma que

Trata-se de uma produção coletiva, já que é o depósito da memória que a família e os grupos recolhem seus contatos com o cotidiano. Nessa dimensão, identificamos as diferentes percepções dos atores em relação a si mesmos e de uns em relação aos outros, ou seja, como eles se visualizam como partes de uma coletividade

E de acordo com Serbena (2003), o imaginário social pode ser entendido como uma instância por onde circulam os mitos, as crenças, os símbolos, as ideologias e todas as ideias e concepções que se relacionam ao modo de viver de uma coletividade. Relacionam-se a isto não somente as regras e condutas reguladoras das práticas sociais, mas também os aspectos afetivos e estéticos que agem como fator de coesão social.

Sendo assim, conforme afirma Bloch (2002), o ofício do historiador não se resume simplesmente a uma relação causal de, primeiro, entender a origem para, segundo, explicar a atual situação do *objeto* ou *problema* da pesquisa, fato que leva a uma relação direta e simplista de causa e consequência, pois, ao agir assim, o historiador comete o equívoco de não levar em consideração as transformações internas ocorridas no âmbito da sociedade, bem como as novas significações dadas por parte dos moradores a sua teia de sentidos que fazem parte do cotidiano.

Corroboramos com Bloch (2002, p.58), quando ele afirma que o conhecimento das origens do fenômeno não é suficiente para explicá-los, sendo necessário problematizá-los, sendo possível para o historiador analisar e compreender de que forma

determinado acontecimento adquire o *status* de verdade e passa a ser percebido por uma coletividade como tal. De acordo com o referido autor (2002, p.58)

A questão em suma, não é mais saber se Jesus foi crucificado, depois ressuscitado. O que agora se trata de compreender é como é possível que tantos homens ao nosso redor creiam na crucificação e na ressurreição.

Salienta Halbwachs (2003) que o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência, ou seja, a memória é sempre construída em grupo, mas também, sempre, um trabalho do sujeito, é uma linha bastante tênue entre a memória pessoal e a memória coletiva. Halbwachs (2003, p.71-72) afirma que

Se essas duas memórias se interpenetram com frequência, especialmente se a memória individual, para confirmar algumas de suas lembranças, para torná-las mais exatas, e até mesmo para preencher algumas de suas lacunas, pode se apoiar na memória coletiva, nela se deslocar e se confundir com ela em alguns momentos, nem por isso deixará de seguir seu próprio caminho, e toda essa contribuição de fora é assimilada e progressivamente incorporada à sua substância.

A própria percepção da existência de várias hipóteses para o surgimento da comunidade, ou até mesmo, da inexistência de uma única que condense *toda* a origem de Caiana dos Crioulos, demonstra o papel de destaque que a memória coletiva exerce sobre os moradores, mesmo que alguma delas, conforme foi percebido na pesquisa, pareça ter sido esquecida ou “perdida” no tempo. Nesse sentido, a memória coletiva adquire *status* de suma importância para percebemos como a comunidade de Caiana se faz ver, tanto pelos seus moradores, como pelos “outros”, que estão fora da comunidade, processo esse que não está alheio a passagem do tempo, bem como as mudanças ocorridas no cerne da sociedade.

A origem de Caiana, ou para ser mais próximo da realidade dos moradores da comunidade, as origens de Caiana, são caracterizadas como um lugar distante cuja *verificação e constatação* “se perderam” com o passar dos anos, tornando-se um *lugar de memória*⁶⁶. Nora (1993, 12-13) afirma que os “lugares de memória são, antes de tudo, restos” e continua

São os rituais de uma sociedade sem ritual; sacralizações passageiras numa sociedade que dessacraliza; fidelidades particulares de uma sociedade que aplaina os particularismos; diferenciações efetivas numa

⁶⁶ Essa relação com o passado de Caiana dos Crioulos entendido como um *lugar de memória* também fora percebido por LUIZ (2013, p.132-133).

sociedade que nivela por princípio; sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos.

Sinais de reconhecimento por parte dos seus pares, bem como de pertencimento de uma origem em comum, elemento que se torna uma espécie de identificação de mão dupla, igual perante os moradores e diferente dos não-moradores, uma identidade de morador de Caiana dos Crioulos. Nora (1993, p.21) ainda complementa que os *lugares de memória* são simultaneamente, materiais, simbólicos e funcionais, ou seja, possuem uma teia de significados para aqueles que compactuam com os mesmos.

Bosi (1994) afirma que os moradores mais velhos têm a *função social do lembrar*⁶⁷, elemento que os caracterizam como uma espécie de detentores da memória coletiva da comunidade. Em algumas etapas da pesquisa de campo, sobretudo quando os questionamentos eram direcionados ao passado da comunidade, fomos surpreendidos com a expressão “quem te responde bem é dona Edite” ou até mesmo, “dona Edite poderia te ajudar com essa questão”. Essa experiência proporcionada pelo campo, momento onde tivemos uma vivência mais participativa com o cotidiano da comunidade, tornou possível a percepção da importância que os moradores mais velhos, e em especial dona Edite, exercem enquanto detentores da memória, ou seja, constatamos a afirmação de Bosi (1994), onde é perceptível que para a comunidade, os moradores mais velhos, exercem o seu papel social de lembrar.

Conforme já explicitado no texto, a primeira experiência que tive com dona Edite ocorreu antes da realização da pesquisa para o mestrado, durante uma aula de campo no curso de especialização em História e Cultura Afro-brasileira pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) no ano de 2012, momento em que obtive dados sobre a comunidade de Caiana dos Crioulos, bem como em relação as brincadeiras de crianças que eram realizadas na comunidade que hoje foram deixadas de lado, somado a isso, o lugar de destaque que a mesma exerce na comunidade, sobretudo realizando sua *função social do lembrar*, foram elementos que nos fizeram inferir que a mesma seria uma interlocutora essencial para perceber a dinâmica referente à formação da comunidade, bem como seria

⁶⁷ Devido a importância que dona Edite exerce na comunidade, em se tratando de uma mulher idosa, praticante da ciranda e com conhecimento acerca das tradições da Comunidade, ela se torna uma peça chave para compreensão das relações históricas e sociais ocorridas em Caiana dos Crioulos, nessa perspectiva, Luiz (2013) também trabalha com essa conceito, entretanto, nossas formas de analisar não foram as mesmas.

um relato *de dentro* desta, não apenas uma visão de *fora* conforme as que foram apresentadas até então.

Ressaltamos que apesar de algumas das versões sobre a origem da comunidade, aqui expostas, já terem sido apresentadas ao longo do texto, é necessário que as mesmas sejam retomadas para uma análise do papel de destaque que alguns elementos, que se fazem presentes na explicação do surgimento da comunidade, exercem para a construção da identidade dos moradores.

Sendo assim, a primeira análise será feita tomando por base as fontes orais obtidas durante a pesquisa de campo em 2014, com os relatos de dona Edite⁶⁸ (2014). Após me (re)apresentar e (re)lembrar a dona Edite a minha visita como aluno da especialização ocorrida dois anos antes (2012) com a UEPB, fato que facilitou o desenrolar do nosso reencontro, expliquei para a dona Edite quais eram as minhas intenções naquele momento, ou seja, os meus objetivos para a pesquisa e como ela seria uma pessoa fundamental para responder as questões propostas.

Percebendo que dona Edite estava à vontade e disposta a nos ajudar nessa empreitada, iniciei os questionamentos, cientes que estávamos do papel de destaque que dona Edite exerce na comunidade, referente tanto a sua função social do lembrar, bem como sua atuação como cirandeira. Ao questionar sobre as origens da comunidade, a mesma prontamente respondeu

Como surgiu a comunidade eu não sei tanto te informar, porque quando os meus pais, o que meus pais falava que os tataravós deles já nasceram aqui. Nasceram aqui, se criaram aqui e viveram aqui. Ai pronto, ai eu não sei informar a todos que fazem pesquisa eu não sei informar como foi que surgiu a comunidade. **Uns diz que eles vieram no navio negleiro e saíram plocurando, saíram pelo rio Mamanguape procurando aonde se esconderem, os negros.** Ai faz que nem o ditado, ai nós fica nesse intervalo, não sabe o que é verdade, não sabe o que é mentira. Mas sempre, eu acho que deve ter sido isso, **que vieram da África nesse navio negreiro.** Ai vieram caçando os esconderijos com medo do, dos patrões dos escravos. Os patrões que judiavam com os escravos. (Grifos nossos).

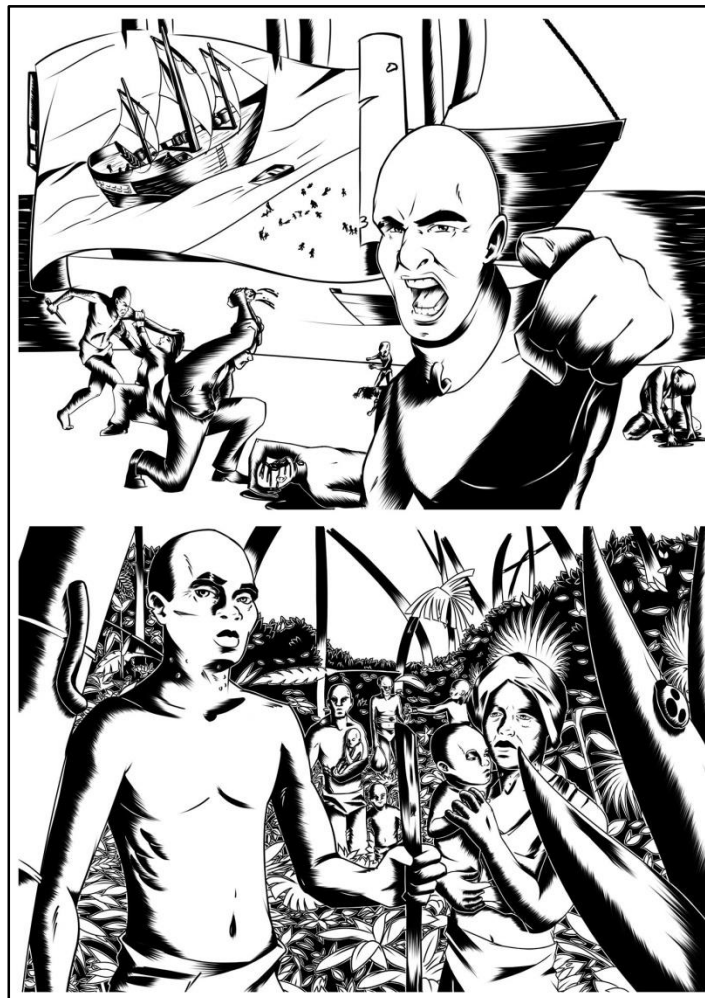
Nesse sentido, de acordo com a entrevistada, a primeira versão que explica a formação da comunidade de Caiana está relacionada à uma rebelião ocorrida⁶⁹, em um

⁶⁸ Edite José da Silva, 69 anos, agricultora, auxiliar de serviços e cirandeira. Entrevista concedida em 19 de Fevereiro de 2014. Local: Escola Firmo Santino, Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande – PB).

⁶⁹ Mesmo sem especificar uma data ou época exata para a ocorrência da rebelião no navio negreiro, a fala de dona Edite deixa implícito que essa rebelião ocorreu há bastante tempo, pois conforme a mesma relata, os pais dela já falavam que “os tataravós deles já nasceram aqui”, fato que acarreta na existência de, no mínimo, 5 (cinco) gerações da família de dona Edite, isso sem levar em consideração os filhos e netos da

navio negreiro, também chamado de tumbeiro⁷⁰, quando o mesmo começara o desembarque, provavelmente, em Baía da Traição⁷¹, litoral paraibano.

Imagem 2: Em busca da liberdade: Rebelião no tumbeiro



Fonte: Pesquisa de campo (2014)
Idealizado por Hezrom V. Costa Lima e Desenho de Bruno Lucena

Com base nos relatos de dona Edite, a revolta acarretou uma posterior fuga dos escravizados que, guiados pelo rio Mamanguape, seguiram seu curso onde após, aproximadamente 90 km e vários dias de caminhada, os africanos recém-libertos, decidiram se fixar onde atualmente é o território de Caiana dos Crioulos, localizada no

mesma, o que elevaria o número de gerações da família de dona Edite que viveram em Caiana dos Crioulos para, no mínimo, 7 (sete) gerações.

⁷⁰ Devido a alta taxa de mortalidade ocorrida nos trajetos transatlânticos, os navios negreiros também eram conhecidos como tumbeiros, por servirem de “tumba” para boa parte dos escravizados que eram transportados, algemados, distantes de seu lar, com condições quase inexistentes de saúde ou higiene, sendo transformados em “carga”, e transportados nos porões dos navios.

⁷¹ Apesar de dona Edite não mencionar nada sobre o local exato do desembarque do tumbeiro, outras entrevistadas, como Neide e Luciene, bem como outras fontes, relatam que o lugar que o navio atracou na hora da rebelião teria sido em Baía da Traição.

município de Alagoa Grande, trajetória que pode ser percebida conforme a “Imagem 3: Caminhos da Liberdade”.

Imagem 3: Caminhos da liberdade: distância entre Baía da Traição e Alagoa Grande⁷²



Fonte: Google Earth. Pesquisa de campo (2014)
Adaptado por Hezrom Vieira Costa Lima

Por que aquele grupo decidiu se fixar na serra de Caiana? Provavelmente porque as condições geográficas eram favoráveis, um lugar alto, ainda hoje de difícil acesso, com uma mata que servia de proteção para as habitações, bem como para seus novos moradores, elementos que seguiam a lógica de fixação dos quilombos presentes ao longo do território brasileiro, assim como se mantiveram longe o suficiente do poder colonial, o que impediu de serem incomodados ou de uma nova escravização por parte dos novos moradores recém-chegados.

Além de expor uma hipótese de origem para a comunidade, a qual configura-se como *memória de resistência*, termo proposto por Mattos (2012, p.109), que é entendida como uma memória da população negra brasileira que se associa ao passado escravista, buscando trazer à tona as experiências ocorridas durante aquele período. No entanto, tal rememoração não tem como objetivo reafirmar, ou até mesmo naturalizar, um passado de “ex-escravo”, mas sim demonstrar como aquela parcela da população conseguiu burlar o

⁷² O cálculo da distância percorrida entre as cidades foi feito com base em dados obtidos pelo Google Earth. Ressaltamos que a “distância de condução” é uma distância aproximada, uma vez que o tipo de condução calculada pelo *site* diz respeito aos meios de transportes atuais como, por exemplo, carros, motocicletas e caminhonetes em geral e que são feitos por rodovias, ou seja, o trajeto percorrido pelos primeiros habitantes de Caiana, segundo a versão de dona Edite, pode ter sido maior ou menor.

sistema, resistindo física e culturalmente contra as imposições de um sistema cruel e violento baseado em condições desiguais.

Nesse sentido, a primeira versão sobre a origem de Caiana dos Crioulos, elucidada por dona Edite, reforça três elementos que se entrelaçam e sustentam nosso trabalho, o primeiro é a caracterização da origem da comunidade de Caiana enquanto um *lugar de memória*, que não pode ser alcançado mais que se faz presente; o segundo, que complementa o primeiro, diz respeito a função social que os moradores mais velhos exercem na comunidade, quando a mesma afirma que “os meus pais falava que os tataravós deles já nasceram aqui. Nasceram aqui, se criaram aqui e viveram aqui”; e o terceiro, diz respeito a importância que dona Edite exerce na comunidade, tanto para seus pares, quanto para aqueles que são de fora, pois ela não sabe “informar a todos que fazem pesquisa”, como foi que surgiu, exatamente, a comunidade.

A primeira hipótese que explica o surgimento da comunidade e que fora apontada por dona Edite, remete-nos ao entendimento de uma *memória de resistência* estabelecida por parte dos moradores. Nesse caso, a história da formação de Caiana está fortemente ligada à busca pela liberdade, ou seja, uma negação da tentativa de coisificação e escravização imposta pela sociedade colonial.

Mesmo que não seja contada pelos moradores, a história dos primeiros habitantes de Caiana está ligada diretamente ao continente africano, pois os mesmos “vieram da África nesse navio negreiro” e estando impossibilitados de se rebelar durante a travessia ou até mesmo enquanto estavam presos nas feitorias aguardando o embarque, os recém-escravizados esperaram o momento certo para agir, para tanto, provavelmente, criaram redes de sociabilidade com outros *malungos*⁷³ e aproveitando a hora correta, o momento do desembarque, rebelaram-se, enfrentando os traficantes de escravos e adentrando na mata em busca da sua liberdade.

Nesse sentido, a história dos primeiros moradores de Caiana dos Crioulos possui ligações ancestrais com o continente africano e apesar de estarem inseridas em um ambiente hostil, como era o caso da sociedade colonial luso-brasileira, conseguiram manter viva uma tradição que se difere da cultura local, nesse caso, da cultura da cidade de Alagoa Grande, onde ainda hoje são perceptíveis as particularidades étnicas e culturais

⁷³ De origem *kikongo*, também grafado como *m'alungu*, era um termo utilizado pelos africanos cativos para se referirem aqueles que compartilhavam, tanto da sua experiência enquanto escravizado, quanto das viagens nos tumbeiros. Pode ser traduzido como companheiro.

que se manifestam na comunidade de Caiana dos Crioulos, tornando a mesma um foco de resistência material e simbólica da presença negra/africana em solo paraibano.

Conforme fora exposto ao longo do texto, durante a pesquisa bibliográfica entramos em contato com fontes que elucidavam outras versões sobre a origem da comunidade e, buscando sanar essa dúvida, perguntamos a dona Edite se a mesma tinha conhecimento de outra versão, mesmo que de certa forma esquecida ou não tão aceita pela comunidade, mas que explicava o surgimento de Caiana. Mediante a isso, a mesma prontamente respondeu “Só essa história que mais eles contam aqui na origem”, e continuou

Se teve mais outra, você me pergunte, por que faz que nem o ditado eu já estou de idade e a cabeça já está meio avoadada. Ai o que for chegando na minha memória eu vou dizendo. **O que for certo eu digo, o que não for, eu também não vou dizer, que eu não vou dizer o que não sei. Eu só digo o que eu sei.** (Grifo nosso).

Ao afirmar que somente uma história de origem era contada na comunidade, dona Edite nos lançou uma dúvida que ficou vagando por um tempo considerável entre as nossas problemáticas da pesquisa. Como poderia existir somente uma hipótese de explicação para a formação da comunidade? Era quase impossível que as informações colhidas na década de 1940 não tivessem tido algum tipo de retorno para a comunidade, ou até mesmo, como os autores da reportagem poderiam ter chegado aquelas conclusões? Nossos questionamentos nos traziam mais dúvidas do que esclarecimentos.

Porém, conforme fora exposto, a nossa intenção não foi buscar um ídolo da origem para a comunidade, mas sim perceber como esses elementos são transmitidos para e pelos moradores de Caiana e entender como eles utilizam dessas versões para manutenção de suas identidades, em uma via de mão dupla, ou seja, se igualando com seus pares, da mesma forma que se diferenciam dos não moradores.

Os contatos estabelecidos com as professoras Luciene e Lúcia de Fátima nos levaram a ampliação da rede de colaboradoras para a pesquisa. Fui apresentado, pela professora Luciene, à Elza Ursulino, que posteriormente descobri ser nora de dona Edite e que também exercia o papel de cirandeira na comunidade. Esse laço familiar entre os moradores nos fez descobrir outra característica de Caiana dos Crioulos, a ampliação da ideia de comunidade. Em Caiana, praticamente, todos os moradores possuem algum grau de parentesco, conforme afirmam os próprios moradores “aqui, todo mundo é parente”, o que torna mais emblemática a noção de comunidade em Caiana.

Quando Luiz (2013, p.65) desenvolveu sua pesquisa em Caiana dos Crioulos, o mesmo também se defrontou com essa questão sobre as origens de Caiana, na qual percebeu três posturas por parte dos moradores em relação as histórias das origens da comunidade.

[...] a) algumas pessoas as utilizam como elemento explicativo, mas deixando claro que não foram narrativas transmitidas pelos mais velhos e dando a elas um sentido de hipótese [...] b) negar sua veracidade, por não ter sido algo que os mais velhos tenham contato e, portanto, não merecer crédito [...] c) transmiti-la, mesmo sem necessariamente afirmar que os mais velhos as teriam repassado para as gerações atuais ou sem atribuir um sentido de verdade a ela.

Sobre as questões levantadas por Luiz (2013), deter-nos-emos ao último ponto apontado, o “ponto c”. Nela percebemos que outras versões sobre a origem da comunidade são apresentadas, mas não fica evidente se essas origens foram produzidas pela comunidade, o que não interfere no fato das mesmas se fazerem presentes na memória coletiva dos moradores, sendo disseminadas. Entretanto, a questão levantada diz respeito ao fato de que não se pode afirmar que foram os “antepassados” que confirmaram tal hipótese. Para tornar mais claro o ponto levantado, trazemos as contribuições de Elza (2014) para a pesquisa, na qual a entrevistada, quando questionada sobre as hipóteses que explicavam o surgimento da comunidade, respondeu

Não sei porque na verdade hoje a gente não tem um documento que comprove, e nem tem mais pessoas que diga como foi, realmente, que se deu essa chegada dos negros lá. Agora, a gente tem assim, algumas conclusões, não é? Até com base em outras comunidades sobre a história do negro, da escravidão né? Como foi, como foi que se deu essas formações das comunidades quilombolas. No geral assim, então a gente também tem essa conclusão de que realmente foi, é... **Escravos, fugidos né? Claro, em busca da sua libertação.** Que com certeza também, um deles chegaram até Caiana e formou a comunidade que é Caiana dos Crioulos. Mas assim, a gente não sabe dizer quem foi o primeiro, quantas pessoas vieram no primeiro momento. (Grifo nosso).

Quando Elza afirmou que não existe um “documento que comprove” a veracidade da informação, nem que existem “mais pessoas que diga como foi, realmente, que se deu a essa chegada dos negros lá” em Caiana, recorri à discussão proposta por Le Goff (2013, p.485) em documento/monumento⁷⁴, quando o autor afirma que “memória coletiva e a

⁷⁴ Le Goff (2013, p.486) afirma ainda que inicialmente o “monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória

sua forma científica, a história, aplicam-se a dois tipos de materiais: os *documentos* e os *monumentos*”.

Ainda na mesma ótica de análise, Le Goff (2013, p.485) continua

De fato, o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores. Estes materiais da memória podem apresentar-se sob duas formas principais: os *monumentos*, herança do passado, e os *documentos*, escolha do historiador (Grifo do autor)

Nesse sentido, o autor desenvolve uma reflexão acerca desses dois tipos de materiais, os *documentos* e os *monumentos*, demonstrando seus usos, bem como a sua legitimidade, ponto central que se faz presente na fala de Elza, no tocante à veracidade das hipóteses que explicam o surgimento de Caiana dos Crioulos.

Por ser essencialmente escrito, o *documento*, possuía uma legitimidade maior, e adquiria caráter de neutralidade, sendo, conforme o autor mencionou, utilizado como prova jurídica ao longo do tempo. O autor ressalta ainda que na escola positivista em seu ramo historiográfica, em meados do final do século XIX e início do século XX, o documento será a base fundamental para o fato histórico, mesmo que este resulte de uma escolha por parte do historiador, pois ela apresenta, por si só, uma prova histórica. Essa visão coloca os *documentos* e os *monumentos* em polos opostos, de um lado tem-se a subjetividade do *monumento* e do outro a objetividade do *documento*.

Entretanto, Le Goff (2013) afirma que tal posicionamento é uma falsa dicotomia, uma vez que todo *documento* é *monumento*, pois segundo a perspectiva deste historiador, o *documento*, independente da época em que fora produzido ou da corrente historiográfica a qual o historiador faça parte, não está isento das intencionalidades do historiador, se tornando fruto de escolhas, relacionando assim, inevitavelmente, um ponto de vista parcial, seja da corrente historiográfica ou do historiador, sendo passível de análises, bem como críticas, não sendo um “detentor” de uma verdade irrefutável.

Dessa forma, para Le Goff (2013, p.495)

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento

coletiva)”, onde prevalecia a utilização de testemunhos, sobressaindo-se em sua maioria os não escritos. E em oposição a este, configura-se o documento.

permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa.

Percebe-se que o documento não é um elemento neutro, que pelo seu poder de legitimação se torna uma espécie de resultado, uma montagem, consciente ou não da história, da época, da sociedade que o produziu, “mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio”, (LE GOFF, 2013, p.497) sendo assim, todo documento é monumento.

Nesse sentido, conforme o autor afirma, “não existe, um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo”. (LE GOFF, 2013, p. 497). A ingenuidade que Le Goff se refere diz respeito à não criticidade dos documentos, pois, deve-se levar em consideração o lugar social de quem o produziu, bem como as intencionalidades por trás de cada produção. Fatores estes que nos levam, enquanto historiador, a ampliar a noção de veracidade, no sentido de afirmação, para um documento, o que nos impede de “excluir” qualquer versão que explica o surgimento da comunidade, simplesmente pelo fato de não ter um documento escrito que comprove, ou como foi o caso da hipótese levantada pela professora Luciene, referente as doações de terra feita pelo negro de nome Caiana, não terem sido levantada em outras pesquisas.

Sendo assim, em concordância com a discussão proposta, e alargando a percepção de *documentos*, para a cultura material e simbólica de determinados grupos, sobretudo em se tratando da questão da criticidade ao documento/monumento⁷⁵.

A relação direta entre *monumento* (memória coletiva) e *documento* (história) também é perceptível na fala de Elza (2014). De acordo com a mesma, para os moradores de Caiana dos Crioulos, as hipóteses que explicam a formação da mesma não são isoladas, elas dialogam com outras construções em tempo/espacos distintos: “Até com base em outras comunidades sobre a história do negro, da escravidão né? Como foi, como foi que se deu essas formações das comunidades quilombolas”. Ainda na mesma pergunta, sobre a origem e formação da comunidade, Elza (2014), continua

A gente tem uma conclusão, até porque uma pesquisa em 1949, diz que, nessa época, 60... 64, 65 anos atrás, já existia mais de cem famílias em Caiana. E essa pesquisa também vem afirmar que eles

⁷⁵ Le Goff (2013, p.498) destaca que “O novo documento, alargado para além dos textos tradicionais, transformado – sempre que a história quantitativa é possível e pertinente – em dado, deve ser tratado como um documento/monumento. De onde a urgência de elaborar uma nova erudição capaz de transferir este documento/monumento do campo da memória para o da ciência histórica”.

chegaram em uma conclusão, com conversas com as pessoas, as famílias da comunidade, principalmente com as pessoas que formavam a banda de Pífano, na época. Chegaram a conclusão que, Caiana foi formada, vamos dizer, em três turmas, três etapas, ou seja, chegou gente, fugido, vamos dizer assim, em três etapas. (Grifo nosso).

A pesquisa realizada no ano de 1949 a qual Elza se refere é na verdade a reportagem intitulada “Um Quilombo Esquecido”, com texto de autoria de Ivaldo Falconi e fotografias de Gilberto Stuckert, uma reportagem de três páginas (p. 8-10) que se fez presente no encarte “Correio das Artes” do jornal *A União*, de João Pessoa, datado do dia 25 de setembro de 1949.

Com base nos relatos obtidos pela reportagem, Elza destaca que já existiam mais de cem famílias em Caiana, ou seja, a sua formação não era tão recente, sendo possível elucidar, com base na quantidade de famílias existentes na comunidade, que os primeiros habitantes da comunidade se estabeleceram naquela região e conseguiram (re)construir a vida sem serem incomodados. De acordo com Elza, a reportagem⁷⁶ também destaca que os relatos sobre a formação da comunidade foram obtidos por parte dos seus moradores, sobretudo, dos familiares dos membros da bandinha de pífano, explicando que a formação da mesma se deu em três momentos distintos, as “três turmas” que ela se refere.

Fotografia 5: Reportagem: Um Quilombo Esquecido



Fonte: Correio das Artes (1949, p. 8-10).
Acervo do Museu Histórico de Campina Grande

⁷⁶ Ao todo a reportagem foi dividida em três páginas, que fazendo uso dos registros fotográficos, servem para apresentar ao leitor o “quilombo esquecido” de Caiana, conforme podemos perceber na fotografia 5

Nessa reportagem, que já fora abordada no presente texto, abaixo do título encontram-se os dizeres: “A comunidade rural de Caiana – um aglomerado negro cujos restos ainda sobrevivem em relativa segregação – seus costumes – propriedade coletiva da terra”, ou seja, o objetivo de Falconi nesse momento foi apresentar um panorama da comunidade que seria retratada na reportagem, um “aglomerado negro”, demonstrando sua relação com a cidade de Alagoa Grande, na qual vive em “relativa segregação”, onde também são apresentados “seus costumes” e uma das principais problemáticas abordadas na comunidade, a “propriedade coletiva de terra”.

Conforme fora exposto, percebemos que Falconi (1949) apresentou “a comunidade rural de Caiana” como um “quilombo esquecido”, a qual é descrita como um “aglomerado negro cujos restos ainda sobrevivem em relativa segregação”. Sendo assim, percebemos que os moradores de Caiana, ou pelo menos uma parcela destes, teve acesso à reportagem publicada em João Pessoa, fato que confere o que Ginzburg considera *circularidade cultural* (2006, p.12-13), ou seja, um diálogo entre a cultura, dita erudita com a cultura popular, perceptível nessa relação da seguinte maneira: a) obtenção dos relatos dos moradores, b) transformando a oralidade (*monumento*) em escrita (*documento*), c) dando um critério de veracidade, pois está escrito e, por fim, d) retornando para a comunidade como uma história que pode ser considerada verdadeira, afinal, está escrita.

Ressaltamos também que a hipótese chamada por Elza de “três turmas”, também fora levantada por Luciene (2014), não se caracterizado como um fato isolado. Ainda de acordo com a primeira pergunta direcionada para Elza, uma característica que se tornou perceptível em todos os entrevistados, diz respeito ao caráter ancestral que os moradores de Caiana exercem com sua terra.

Dando continuidade à sua fala, Elza (2014) afirmou

Então, nessa época, é... Provavelmente, vamos dizer que já tem seus 300 [séc. XVIII] e poucos anos, talvez os primeiros que chegaram lá. Por que... Por que isso? Por que minha, minha mãe, eu nasci lá, minha mãe nasceu lá, a minha vó paterna nasceu lá, a minha mãe materna nasceu lá, a mãe da minha avó nasceu lá, então assim, já tem anos, né? Então a gente não sabe na verdade quem foi o primeiro.

Novamente podemos caracterizar o passado, nesse caso a origem de Caiana, como um *lugar de memória*, que se torna intransponível devido ao recorte temporal existente e inversamente proporcional a essa distância inalcançada pelo tempo, tornando-se base de sustentação para uma espécie de direito, de posse de terra, pois, assim como dona Edite,

a fala de Elza deixa explícita a ancestralidade geracional que a família de Elza, bem como dos outros moradores de Caiana dos Crioulos exercem naquela localidade.

Segundo Elza, a presença dos primeiros habitantes de Caiana “vamos dizer que já tem seus 300 e poucos anos”, ou seja, remonta ao final do século XVII e início do século XVIII, como a mesma afirma “eu nasci lá, a minha mãe nasceu lá, a minha vó paterna nasceu lá [...] a mãe da minha avó nasceu lá, então assim, já tem anos, né?”. Lembrando que Elza é nora de dona Edite, ou seja, existe aí uma geração de diferença entre ambas, em que a primeira possui 40 anos e a segunda, sua sogra, encontra-se com 69 anos.

Demonstrando as transformações ocasionadas pelas diferenças entre gerações⁷⁷, Weimer (2013), percebeu que os moradores mais velhos tendem a silenciar para as gerações futuras as experiências vividas durante o passado escravista, perspectiva que se estende até mesmo a modificar sua percepção étnica racial, atribuindo ao *negro* o sinônimo de escravo, preferindo se identificar como moreno, para distinguir da condição étnica/social que o termo *negro* fazia referência, condição também identificada por Mattos (2004, p.17) no final do século XIX.

Relata dona Edite (2014) que quando foi atribuído à comunidade de Caiana o adjetivo “dos Crioulos”, vários moradores, sobretudo os idosos, sentiram-se, de certa forma, ofendidos com a designação de “ser crioulo”, afirmando que não precisavam desse tipo de diferenciação para se identificar enquanto pertencentes à comunidade de Caiana. Entretanto, com o passar dos anos, bem como uma política de valorização étnica por parte dos moradores, praticamente todos os moradores reconhecem e se denominam como moradores de Caiana dos Crioulos, além de perceberem como necessária a identificação do nome, tendo em vista que existem outras Caianas na região como, por exemplo, Caiana do Agreste, Caiana dos Mares e Caiana de Imbira.

Sabemos que esse receio por parte dos moradores mais velhos de uma identificação étnica na definição de Caiana, é uma espécie de resquício do medo e silenciamento que os descendentes das gerações posteriores àqueles que foram escravizados, fato que foi se modificando ao longo do tempo, adquirindo caráter de luta política e valorização étnica e da memória de resistência ao cativeiro, enquanto moradores remanescentes de quilombos. Nesse sentido, Weimer (2013, p.412) afirma que

⁷⁷ Em sua pesquisa Weimer (2013), tendo como foco o recorte geracional, analisa as transformações ocorridas na autodefinição étnica dos descendentes (netos e bisnetos) de um casal de escravizados, Manoel Inácio e Felisberta, que trabalhavam na fazenda do Morro Alto, no Rio Grande do Sul e que hoje se reconhecem na condição de comunidade remanescente de quilombos, perspectiva que, de certa forma, se assemelha à nossa pesquisa.

Os mais novos, no entanto, se mobilizam hoje em torno das demandas políticas vinculadas à emergência de etnicidade como remanescentes de quilombos. A pauta política do século XXI enseja uma revalorização da memória do cativo e o interesse por ouvir de seus pais as histórias de seus bisavós.

Sobre essa questão de silenciamento por parte dos moradores mais velhos, materializados em um medo de retorno ao cativo ou, até mesmo, das próprias lembranças que aquela etapa da vida deles pudesse ocasionar, bem como de uma atual valorização da memória do cativo, além da busca das histórias de vida daquela população Elza (2014) explica

E por que a gente não sabe? Porque com certeza, a nossa história, né? Africana, a nossa história escrava, que ficou um pouco atrás, mas que tem um pouco na memória de hoje. É que com certeza era de muito sofrimento e as pessoas tinham medo né? Provavelmente se negavam e não se dava aquilo como valor... E os mais novos, logo, após os primeiros chegar lá, talvez não tenham isso com curiosidade. Hoje a gente tem, mas infelizmente não tem quem conte mais. Então, ninguém, ninguém, não sabe dizer assim, esse foi o primeiro a chegar.

“Hoje a gente tem [curiosidade], mas infelizmente não tem quem conte mais”, a fala de Elza levanta uma problemática que se faz presente não somente para pesquisadores *de fora* de Caiana, mas também se torna uma incógnita por parte dos moradores dessa comunidade. Pois, de acordo com Elza, o passado escravista ou, no caso, a memória da escravidão, na qual uma parcela significativa dos ancestrais daquela comunidade sofreram nas mãos de uma sociedade desigual, era uma memória que deveria ser apagada da *memória coletiva* dos seus moradores ou, pelo menos, deveria ser silenciada para as gerações futuras, evitando assim uma espécie de retorno simbólico daqueles momentos e sentimentos.

Entretanto na memória coletiva de Caiana dos Crioulos ainda existem resquícios da fala e do passado dos antigos moradores, uma lembrança de um avô ou uma conversa com algum parente serve de pista para a questão maior. Sobre isso, Elza (2014) afirmou “Agora você pode até encontrar alguma pessoa que vá contar alguma situação que realmente venha confirmar alguma coisa, mas isso é muito raro”. Tendo como base esse pressuposto, partiremos em busca dessas outras situações da memória de Caiana dos Crioulos, a qual Elza e a comunidade, de uma forma geral, referem-se.

Durante a pesquisa uma segunda hipótese a respeito da formação da comunidade de Caiana foi elucidada, a mesma está relacionada a um acontecimento ocorrido no final

do século XIX, na vizinha *Cidade d'Arêa*. O evento ocorrido diz respeito à abolição da escravidão, ocorrida nessa localidade, em 3 de maio de 1888, ou seja, 10 dias antes da promulgação da Lei Áurea, ocorrida em 13 de maio daquele ano. A partir de meados do século 1850, a escravidão começava a entrar em declínio, materializados na forma de pressão, interna e externa, essa instituição, conforme já fora de certa forma explicado no texto, começava a receber os seus golpes finais.

Nesse contexto, um sentimento abolicionista começava a se espalhar pelo imenso território do Império do Brasil. Salienta Silva (2013) que, no período compreendido entre os anos de 1878 até 1885 foram criadas 87 associações em todo o Império. Na Parahyba foram criadas três associações: a Emancipadora Areiense (1873), na cidade de Areia, a Emancipadora Parahybana (1883) na capital e a Emancipadora 25 de março (1885), sediada em Mamanguape.

A campanha abolicionista iniciada em Areia teve duração de 15 anos e contou com a liderança de Manuel da Silva e Rodolfo Pires, seu ponto crucial teria sido a abolição da escravidão, ocorrida 10 dias antes da abolição nacional e fruto de uma atuação de variados setores da sociedade, conforme afirma Galliza (1979).

Apesar de citar a participação de variados setores da sociedade paraibana, Galliza (1979) não menciona a ação de escravizados em busca de sua liberdade, a essa forma de análise e interpretação, pode ser explicado devido ao tempo-espço na qual a obra fora produzida, fruto de uma análise pautada no materialismo histórico, onde a estrutura econômica tende a ocasionar maiores transformações do que a ação isolada dos indivíduos.

Sobre essa questão, de acordo com Silva (2010, p.38-39), a ótica de análise de Galliza (1979) não incluiu a participação dos escravizados devido ao seu referencial teórico.

Esta perspectiva de Diana Galliza se justifica pelo fato dela ter produzido sua análise num contexto acadêmico de fortes influências do materialismo histórico, segundo o qual a estrutura econômica – e não a ação dos indivíduos isolados – é mais preponderante.

Na concepção teórico-metodológica da História Social da Escravidão que vem se desenvolvendo, sobretudo no final dos anos 1980, no Brasil, e que também é perceptível na historiografia paraibana recente sobre a temática, onde é destacada a participação da população negra, livre, escravizada ou liberta como agentes da sua própria história. Nessa perspectiva, Silva (2010) demonstra a participação dos escravizados na cidade de Areia

durante o período mencionado, ampliando o horizonte de possibilidades e demonstrando que os escravizados eram sujeitos de sua própria história, agindo em defesa de sua liberdade, assim como, de certa forma, desconstrói a visão romantizada na qual a cidade de Areia era uma espécie de berço da liberdade para os negros escravizados.

Sendo assim, de acordo com os relatos obtidos na comunidade de Caiana dos Crioulos, uma segunda hipótese que poderia explicar a sua formação, fora mencionada pela primeira vez por Celso Mariz, quando da passagem de suas Conferências Municipalistas, organizadas a partir de um pedido da Associação Paraibana de Imprensa, na cidade de Alagoa Grande, lembrando que a mesma, conforme já fora mencionado no texto, tinha por objetivo contar a história local dos municípios visitados.

Entretanto, o que chama a atenção na explanação de Mariz, diz respeito a uma prática diferenciada de Falconi (1949), uma vez que este, conforme fora registrado na sua comunidade, subiu a serra e registrou a vivência da “comunidade rural de Caiana”, a qual ele batizou de quilombo esquecido. Já Mariz, ao que parece não colheu informações com os moradores, pois o mesmo afirma que “não pude ir visitar os pretos de Caiana”.

Ainda de acordo com o mesmo, faz-se presente um pensamento, fruto de sua época, na qual o *documento* se torna prova histórica em oposição ao *monumento*. Para ele, “seus papéis, suas escrituras ou o uso capião de suas posses esclareceriam, talvez, a sua origem ou a data de sua emigração para o sítio deste município”. Sendo assim, Mariz cria uma situação dupla de negação/afirmação para o surgimento dos primeiros habitantes de Caiana.

Para tornar esse pensamento mais claro, trazemos a exposição de Mariz (1949 *apud* Freire, 1998, p.41) na qual ele afirma

Em 1701 perseguiu-se no lugar Cumbe, mais ou menos nestas zonas, um terrível quilombo de pretos, que se dizia, eram fugitivos dos Palmares. Mas este quilombo é remoto demais e deu-se como destruído por forças regulares e de senhores locais. Não pode ser a origem da concentração atual.

Nesse sentido, Mariz toma conhecimento, sem explicar como, de uma das hipóteses da formação de Caiana, que ainda não fora trabalhada nesse momento, para somente negar a sua possibilidade de existência. A impossibilidade de sua existência, de acordo com a visão de Mariz, se dá de duas formas, a primeira temporal, ocorrida no início do século XVIII “em 1701”, mas como ele afirma “este quilombo é remoto demais e deu-se como destruído” e o segundo, porque o Cumbe “se dizia, eram fugitivos dos

Palmares”, ou seja, era um quilombo que foi destruído (Palmares), que mudou para outro lugar e também fora destruído (Cumbe) e, por fim, chegava na terceira forma (Caiana), impossibilitando assim uma nova estruturação por parte dos quilombolas fugidos. Nessa linha de raciocínio ele conclui “não pode ser a origem da concentração atual”.

Após recusar essa possibilidade, Mariz propõe uma hipótese, que em sua concepção é mais plausível para explicar formação de Caiana dos Crioulos. Ele defende a ideia de que a origem e formação de Caiana estavam mais próximas do que se imaginava, tanto temporal quanto espacialmente. Nesse sentido, Mariz supõe que “os pretos de Caiana” se fixaram naquele trecho da serra não vindo de Palmares, mas sim de uma localidade, de certa forma, mais conhecida por eles, a cidade de Areia. O motivo? A campanha abolicionista ocorrida naquela cidade que “facilitou a fuga e a libertação espontânea de muitos escravos”. Vejamos como ele expressa essa ideia (MARIZ 1949 *apud* FREIRE, 1998, p.41)

Propondo supor-se que os pretos de Caiana se fixaram naquele trecho da serra quando a campanha abolicionista de Areia, que se redmiu antes da alvorada de 13 de maio, facilitou a fuga e a libertação espontânea de muitos escravos.

A hipótese da formação de Caiana motivada pela abolição ocorrida em Areia em 3 de maio de 1888, também é compartilhada por parte daqueles que vivenciam a comunidade, como foi o caso da professora Lúcia de Fátima⁷⁸ (2014), que mesmo sem ser moradora da comunidade, tem contatos com os moradores desde os anos de 1983, quando a mesma teve o primeiro contato com os moradores, ainda na condição de engenheira agrônoma⁷⁹. Sobre essa questão, dos primeiros contatos com Caiana, bem como da importância dessa comunidade para a Paraíba, a professora Lúcia de Fátima (2014) afirma

Eu moro em Alagoa Grande há 48 anos, mas eu não, num tinha essa aproximação do que era Caiana, a importância de Caiana. O meu primeiro contato com Caiana se deu em 1983 quando após terminado o curso de Agronomia, eu fui trabalhar na comunidade. Na época era um período de trabalho de emergência. Que foi um período de seca muito profunda em todo o estado da Paraíba. Então o Governo do Estado, ele

⁷⁸ Lúcia de Fátima Júlio, 59 anos, professora, engenheira agrônoma. Entrevista concedida em 8 de Março de 2014. Local: Alagoa Grande – PB.

⁷⁹ Ressaltamos que a professora Lúcia de Fátima foi uma pessoa que trouxe uma visão diferenciada para a pesquisa, primeiro por ela não ser moradora da comunidade, fato que, mesmo assim, não impediu dela compartilhar interesses e vivências com os moradores, bem como exercer uma função de destaque na comunidade, quando fez parte do corpo docente dos professores da Escola Firmo Santino.

atendeu as comunidades e as cidades, os municípios onde estavam em emergência para oferecer esses trabalhos. Eu fui responsável pelo trabalho em Alagoa Grande e Caiana estava incluído, então desde essa época que eu me identifiquei e a partir daí e foi que eu comecei a conhecer e ver a importância de Caiana, não só para a história de Alagoa Grande, mas para a história de toda a negritude paraibana e brasileira.

A demarcação do lugar social da professora Lúcia de Fátima se faz necessário, pois a mesma, apesar de ser uma pessoa *de fora* da comunidade, devido ao seu tempo de (con)vivência na comunidade, torna-se uma interlocutora de extrema relevância para podermos compreender as relações desenvolvidas entre os moradores tanto com seus iguais, quanto os diferentes, nesse caso, os não-moradores, como foi o caso das relações com a professora Lúcia de Fátima.

Retornando a questão das origens de Caiana, a professora Lúcia de Fátima (2014) afirma que o conhecimento que ela possui acerca da formação de Caiana se deu através de contato com duas fontes, ambas apresentadas no presente texto, a saber, o laudo antropológico⁸⁰ e o livro de José Avelar⁸¹. E, de acordo com as versões que se fazem presentes nessas fontes, são apresentadas versões conhecidas e disseminadas pela *memória social* que servem de hipótese para explicar o surgimento da comunidade de Caiana dos Crioulos.

Quando questionada sobre ter conhecimento de como surgiu a comunidade de Caiana dos Crioulos, a professora Lúcia de Fátima (2014) respondeu

Olha, de acordo com o que eu tenho conhecimento que é através do Laudo Antropológico, né? Que nós temos acesso e também em alguns livros de José Avelar que cita, fala sobre Caiana. **Tem três hipóteses da formação de Caiana.** A primeira é que foi, ocorreu um motim em Baía da Traição, em um navio, Baía da Traição e eles vieram margeando o rio Mamanguape até chegar a essa localidade de Caiana dos Crioulos que é uma área de difícil acesso, não é? **O outro seria a outra que se tem, é que foi quando Areia, ela aboliu a escravidão antes da Lei Áurea, então eles vieram para se localizar, alguns negros vieram se localizar em Caiana, não é?** [...] (Grifos nossos).

Os eventos da abolição na Cidada d'Arêa oitocentista ocasionaram em uma facilitação na “fuga e libertação espontânea de muitos escravizados” que, guiados pela escura e sinuosa Serra de Areia aonde, aproximadamente, 17 km depois de caminhada, os recém-libertos, bem como os fugitivos chegaram ao seu novo destino, a Serra de

⁸⁰ Ver referências (PAIVA e SOUZA, 1998).

⁸¹ Ver referências (FREIRE, 1998).

Caiana. Uma simulação do trajeto percorrido por esse grupo pode ser percebido na Imagem 4: Abolição e Liberdade”.

Imagem 4: Abolição e Liberdade: Distância entre Areia e Alagoa Grande



Fonte: Google Earth. Pesquisa de campo (2014)
Adaptado por Hezrom Vieira Costa Lima

Com a abolição da escravidão ocorrida na cidade de Areia por que os recém-libertos preferiram sair daquela cidade e se fixar na Serra de Caiana? Não seria mais fácil para os mesmos (re)construírem suas vidas naquela localidade? No entanto, devemos levar em consideração que seria extremamente doloroso para aquela população que outrora se encontrava na condição de cativos, ter que (con)viver com seus antigos algozes, fato que poderia acarretar em receios e tensões constantemente. Mas por que a serra de Caiana foi escolhida? Entretanto, mesmo querendo se distanciar dos seus antigos algozes, os recém-libertos não poderiam destruir as redes de sociabilidade que foram construídas ao longo de sua vida, então, uma localidade próxima à cidade de Areia seria o lugar ideal para os mesmos se fixarem.

Ressaltamos que, conforme demonstram as pesquisas desenvolvidas por Silva (2010), os negros que se encontravam na condição de escravizados na cidade d'Arêa oitocentista, não ficaram alheios aos acontecimentos locais, sobretudo no tocante às ações da Emancipadora Areiense, e muito menos esperaram como “bons escravos” a libertação ocorrer de cima para baixo⁸².

⁸² Mediante o que fora exposto, ressaltamos que o que está sendo levado em consideração nesse capítulo, diz respeito à *memória de resistência* que é construída em torno dessa hipótese que fora levantada.

Além da libertação dos escravizados também aconteceram fugas no período citado, motivadas, sobretudo pelas críticas que a instituição da escravidão estava sofrendo na época. Entretanto, conforme ressalta Silva (2010) devemos levar em consideração que a população negra da cidade de Areia, que se encontrava na condição de cativos, não ficou alheia aos acontecimentos, pois vários escravizados aproveitaram o momento e fugiram em busca de sua liberdade. Além do que, destacamos que a fuga de escravizados em Areia não se iniciou apenas nos momentos anteriores à promulgação da lei que lhes concedeu a liberdade, ou seja, os mesmos não ficaram esperando um único momento certo para lutarem por sua liberdade, elementos que demonstram que aqueles sujeitos eram ativos de sua própria história, dando uma ênfase no caráter de fuga enquanto resistência.

Nesse sentido, percebemos mais uma vez que a origem de Caiana está associada à liberdade. Entretanto, um novo elemento se faz presente, uma liberdade que dessa vez era oficial e não poderia ser contestada ou negada, já que os negros originários de Areia e que chegaram em Caiana foram motivados por um *documento* que garantia aos mesmos o direito da tão sonhada liberdade, a abolição ocorrida na cidade e que, após 10 dias, deveria ser cumprida em âmbito nacional, com a promulgação da Lei Áurea no ano de 1888.

Uma terceira visão que fora refutada por Mariz (1949) mas que se faz presente na *memória coletiva* dos moradores de Caiana e, portanto, não pode ser silenciada, diz respeito a relação existente entre o Quilombo de Palmares com Caiana dos Crioulos. Essa hipótese é singular pois, de todas as hipóteses levantadas, é a única que elucida um passado quilombola anterior a formação de Caiana, ou seja, Caiana seria um quilombo pós-Palmares. Já foi apresentada a versão de Mariz (1949) onde o mesmo afirma da impossibilidade da formação de Caiana como remanescente do Cumbe, que já fora remanescente de Palmares, no século XVIII, devido ao seu duplo distanciamento temporal e espacial. Agora será demonstrado como essa versão se faz presente na *memória coletiva* daquela comunidade.

De acordo com a professora Lúcia de Fátima (2014) além das duas versões já citadas, existe terceira versão que serve de explicação para a formação da comunidade de Caiana dos Crioulos. Segundo a mesma, a outra versão é a “de Palmares! Era quando o Quilombo dos Palmares, ele foi atacado, não é? Os negros, escravizados fugiram e um grupo deles chegou até Caiana”.

Palmares foi um símbolo da resistência negra e africana frente a escravidão senhorial desenvolvida nos trópicos, sua importância foi tão significativa que Palmares

se tornou sinônimo de quilombo e, em alguns casos, um modelo de organização quilombola a ser seguido, um arquétipo. Mediante a essas circunstâncias, a origem de Caiana estava ligada a um passado, de certa forma, heroico, onde os antigos habitantes do quilombo de Palmares, além de terem convivido com Zumbi, não se conformaram com sua destruição, ocorrida em meados de 1695. A solução encontrada após a destruição de Palmares era simples, os antigos palmarinos não poderiam retornar ao cativeiro, deveriam então buscar uma nova área para formar um novo quilombo, esse novo lar teria sido encontrado quando os quilombolas, após percorrerem entre 250 e 300 km, teriam encontrado uma região favorável a instalação da comunidade, a Serra de Caiana.

Imagem 5: Quilombo e Liberdade: Distância entre Palmares e Alagoa Grande



Fonte: Google Earth. Pesquisa de campo (2014)
 Adaptado por Hezrom Vieira Costa Lima

A “Imagem 5: Quilombo e Liberdade” serve de simulação para percebermos tanto a distância como as dificuldades enfrentadas por um grupo que ousou organizar tamanha empreitada, atualmente a distância é de aproximadamente 316 km e ainda adquire caráter de distância considerável, naquela época, com as condições do período, a viagem adquire assim *status* de epopeia. Sobre as hipóteses da formação de Caiana, a professora Lúcia de Fátima (2014) afirma

Então são essas três que nós temos conhecimento. Mas um, vamos dizer assim no tipo de... Oficial, uma data oficial, como surgiu oficialmente, não. Temos, todas as pessoas citam essas três possibilidades de ter sido iniciado Caiana a partir daí, desses acontecimentos.

Percebemos como a mesma afirma que “todas as pessoas citam essas três possibilidades de ter sido iniciado Caiana a partir daí, desses acontecimentos”, ou seja, na *memória coletiva* dos moradores, as três versões se completam, demonstrando que a

formação de Caiana pode ter ocorrida em três momentos distintos, elucidados nas versões dos moradores, como a formação ocorrida após a fuga do tumbeiro em Baía da Traição, após a abolição da escravidão ocorrida na cidade de Areia e também, quando da destruição do Quilombo de Palmares, ou seja, a formação de Caiana dos Crioulos está associada a três grupos em tempo e espaços diferenciados.

Uma quarta hipótese sobre a formação de Caiana, até então não encontrada na bibliografia, foi levantada pela professora Luciene (2014). Quando questionada sobre a formação da comunidade a mesma afirmou que “existem várias versões de como surgiu Caiana”, mas que uma delas ela achava muito interessante, a hipótese levantada pela professora Luciene está relacionada ao passado escravista. Segue o relato da mesma

Bem... Na verdade como surgiu, como surgiu eu não sei. Existem várias versões de como surgiu Caiana. Eu acho uma muito interessante. É uma das versões de como surgiu Caiana, tinha um homem que era escravo que trabalhava em uma fazenda. [...] Que dá a entender que é a fazenda que se localiza ali em Sapé de Julião e esse homem, ele era escravo lá do senhor e se chamava Caiana. Só que ele vivia revoltado, ele queria a liberdade e ele fugiu. Ele achou uma forma de fugir e foi para um lugar bem distante. Chegando lá, lá já tinha... As pessoas não eram mais escravas, já tinham, aquela época da “suposta” abolição da escravatura e ele deixou de ser escravo. Então ele pensou “se não há mais escravos vou voltar para minha terrinha”. Aí ele voltou, só que quando chegou, aqui continuava do mesmo jeito. Nada tinha mudado. Aí ele fez, chegou para o senhor e conversou com ele. Pra calar a boca de Caiana ele fez um acordo, se Caiana não contasse para ninguém, pra nenhum dos outros escravos, em troca disso ele daria umas terrinhas ali em cima. Esse ali em cima era aqui em Caiana, que a fazenda fica na parte debaixo. Então ele topou. Passou-se o tempo e a história da abolição espalhou-se por todo mundo. Não sendo diferente, aqui também aconteceu isso. Aí as pessoas foram livres, mas aí não tinha terra, não tinha pra onde ir, ficaram assim, jogadas. Pediram socorro a quem? A Caiana. Que ele tinha umas terrinhas, aí quando perguntavam “aonde você está morando? eu estou morando lá em Caiana”. “E Caiana tem terra?”. “Tem sim! Então vou pedir um poquim pra ele”. Aí ia lá, como era amigo que tinha, que tava lá, todo um processo na fazenda como escravo, ele não ia negar um pouquinho de terra. Uma das supostas história de Caiana é essa aqui. E tem outras que é do navio negreiro e tantas outras, mas eu não sei na verdade qual história, como surgiu Caiana.

Na hipótese apresentada pela professora Luciene, percebemos três elementos que se materializam no passado da comunidade. O primeiro deles e mais evidente, diz respeito ao passado escravista, quando o negro de nome Caiana, que se encontrava na condição de escravo, não se acomoda com a sua situação e busca a liberdade. Nesse contexto, a forma que ele encontrou para negar tal condição imposta foi à fuga, sendo assim Caiana

decide fugir para um “lugar bem distante”. Passado algum tempo, Caiana toma conhecimento de que a escravidão teria sido abolida, onde se insere o segundo elemento, então decide retornar para a terra que outrora trabalhava. Entretanto, quando retorna à propriedade, ao que tudo indica, os escravos do seu antigo senhor não tomaram conhecimento da abolição, o que leva ao dono de escravos a fazer uma espécie de “acordo” com Caiana, onde em troca do silêncio dele para a questão da abolição, o senhor cederia um pedaço de terra “onde hoje é Caiana” para o seu antigo escravo.

Essa primeira parte da história demonstra como foi adquirida o pedaço de terra da qual, atualmente, faz parte a comunidade de Caiana dos Crioulos, ou seja, uma terra doada, tornando impossibilitada a hipótese de ser tomada de volta pelo seu antigo senhor, o que nos leva a terceira problemática, o começo do povoamento de Caiana.

Quando da abolição, a liberdade dos antigos escravizados não foi feita com uma política de doação de terras ou qualquer outra prática que serviria de reparação ou integração da população negra na sociedade brasileira, o que ocorreu foi uma modificação na condição social, pois agora essa população era considerada livre, mas não se teve uma inserção dos mesmos para serem considerados cidadãos.

Nesse sentido, um dos grandes problemas enfrentados pela população negra após a emancipação foi o acesso a terra, fato que é exposto na versão explicitada pela professora Luciene (2014), segundo a qual afirma “Aí as pessoas foram livres, mas aí não tinha terra, não tinha pra onde ir, ficaram assim, jogadas. Pediram socorro a quem? A Caiana. [...] aonde você está morando? eu estou morando lá em Caiana”.

Diante do que foi exposto, percebemos que o passado quilombola, bem como a negação da condição de cativo que fora imposto pela sociedade escravista da época, caracterizam-se como norte para as quatro hipóteses apresentadas que servem de explicação para a formação da comunidade de Caiana dos Crioulos. Salientamos, conforme fora mencionado, que não foi objetivo do nosso texto buscar veracidade nas hipóteses levantadas pelos moradores da comunidade, mas sim perceber como tais hipóteses foram difundidas e disseminadas na *memória coletiva* da população ao longo do tempo, adquirindo um *status* de *memória de resistência*.

Além disso, tais hipóteses sobre a origem de Caiana dos Crioulos se configuram como *lugares de memória*, sendo impossíveis de serem alcançadas e, conseqüentemente, verificados, fazendo com que tais hipóteses se caracterizem como *tradição* que são passadas de geração em geração por parte daqueles que possuem a *função social do lembrar*, ou seja, os moradores mais velhos.

3.2. NEGRO & QUILOMBOLA: A Identidade em Questão⁸³

O que poderia ser considerado um quilombola? Quais características são diferentes dos demais “não-quilombolas”? Como e em que medida o fato do *ser* quilombola se fez presente nos moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos? É uma aceitação por parte de todos os moradores? Como essa nova identidade ressignifica a identidade étnica e racial do ser negro? Essas são algumas das questões que buscaremos responder ao longo do texto.

Para tanto, inicialmente uma diferenciação entre os conceitos de raça e etnia se faz necessário. O primeiro termo, *raça*, está inserido em um contexto colonial, de caracterização e diferenciação dos indivíduos, sejam essas diferenças de ordem física ou biológica, estabelecendo sempre uma relação de hierarquia. Já o segundo termo, *etnia*, relaciona-se com a herança cultural deixada para um grupo por uma origem ancestral comum (BARTH, 2011 e FERREIRA, 2009). Sendo assim, a identidade étnica está direcionada ao acúmulo e manutenção dessas heranças culturais, permitindo observar diferenças entre aquele grupo e outros com ele relacionados, mesmo que próximos espacialmente.

A identidade é um elemento crucial para podermos entender a ideia de pertencimento que os indivíduos sentem em relação a uma gama de significados e atribuições simbólicas aos elementos que os cercam, para tanto estabeleceremos um diálogo com a antropologia e com a psicologia para aprofundar a questão da identidade, sobretudo a noção de identidade étnica. Nesse sentido, a identidade adquire uma relação ambivalente entre “*eu X eles*”, pois não é somente a percepção que o indivíduo faz de si que o *diferencia* dos demais, mas também o processo de afirmação e legitimação de determinados aspectos e referências de sua identidade que o torna *diferente* daquele ou daqueles que estão inseridos em outros grupos.

Em um estudo com base na psicologia, enfocando a importância da construção de uma identidade afrocentrada, sobretudo, em uma sociedade onde os valores de uma

⁸³ Utilizando o mesmo artifício linguístico que Gilberto Freyre em sua trilogia: *Casa Grande & Senzala* (1933), *Sobrados & Mocambos* (1936) e *Ordem & Progresso* (1957), bem como José Carlos Reis em *História & Teoria* (2006) e *Teoria & História* (2012), espero que o leitor perceba a mesma relação existente nos títulos dessas obras, ou seja, não uma dualidade, presente em termos opostos, mas sim termos que se completam, pois ao meu ver, a identidade étnica do ser quilombola não anula a etnicidade de ser negro, ambas se complementam, de forma simbiótica, existindo uma linha bastante tênue que separa os dois, conforme será percebido ao longo do texto.

sociedade branca são tidos como ideais, como é o caso da sociedade brasileira, e analisando também as implicações decorrentes desse processo, Ferreira (2009, p.47) afirma que a identidade

[...] não se reduz somente a uma representação do indivíduo a distingui-lo de outros e, ao mesmo tempo, indicando uma semelhança sua em relação a determinado grupo de referência, porém, mais do que isso – e o que é decisivo para o desenvolvimento da identidade do afro-descendente em uma comunidade hegemônica de valores “brancos” – a identidade é uma referência em torno da qual a pessoa se constitui.

Para além da psicologia, a identidade também é estudada no campo da antropologia. De acordo com esse campo do saber, os debates sobre identidade étnica se acomodam no domínio da etnicidade, uma vez que esta analisa os processos de construção da identidade de caráter atributivos e designativo da identidade, o que na visão de Poutgnat e Streiff-Fenart (1999, p.17), consistem em “examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo 'étnica' é tornada pertinente para os atores”.

De acordo com Barth (2011), a identidade étnica ou etnicidade não é um elemento estático, que se isola em uma espécie de *ilha* e se torna alheio a modificações de ordem histórica, social e cultural, por exemplo. Para este autor, é a partir das relações estabelecidas com o outro – o diferente, que ela é modificada. Nesse sentido, a identidade quilombola se transforma, seguindo o raciocínio de Barth, em um grupo étnico, pois é *por e através* dela que os moradores de Caiana vão se identificar, tanto em relação a sua *origem* quanto ao *meio ambiente* no qual estão inseridos, nesse caso, a comunidade de Caiana dos Crioulos.

Essa identificação que se estende no campo interno e externo do indivíduo é entendida, de acordo com Barth (2011, p.193-194), da seguinte maneira

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada **por sua origem e seu meio ambiente**. Na medida em que os atores usam identidades étnicas **para categorizar a si mesmos e outros**, com objetivos de interação eles foram grupos étnicos neste sentido organizacional. (Grifos nossos).

Tendo como base esse referencial, fica evidente o fato de que a identidade não é algo estático e, principalmente, ela é construída ao longo das vidas dos indivíduos. Sob essa questão, Ferreira (2009, p.47) elenca cinco características que permeiam a identidade: *individualidade, concretude, temporalidade, socialidade e historicidade*.

Identidade tem relação com *individualidade* – referência em torno da qual o indivíduo se constrói; com *concretude* – não uma abstração ou mera representação do indivíduo, articulando-se com uma vida concreta, vivida por um personagem concreto, alicerce de uma sociedade igualmente concreta e constituída por vidas vividas; com *temporalidade* – transforma-se ao longo do tempo; com *socialidade* – só pode existir em um contexto social; com *historicidade* – vista como configuração localizada historicamente, inserida dentro de um projeto e que permite ao indivíduo alcançar um sentido de autoria na sua forma particular de existir. (Grifos do autor)

As cinco características definidas por Ferreira nos servirão de norte para podermos compreender o papel de destaque que a identidade exerce nos moradores de Caiana, demonstrando como ela foi se modificando ao longo do tempo e como os moradores foram ressignificando sua identidade, tanto em relação aos seus pares, como no que concerne aos outros, nesse caso, os moradores da cidade de Alagoa Grande.

A primeira delas, a *individualidade* diz respeito à percepção do indivíduo no tocante a sua diferenciação com os demais; a segunda delas, a *concretude*, pode ser entendida como a vivência material desse indivíduo, na qual ele colocará em prática a sua individualidade; a terceira característica diz respeito à *temporalidade*, pois ela não é estática, sendo constantemente modificada com o passar do tempo, sofrendo interferências de âmbito interno e externo; a quarta delas, a *socialidade*, afirma o contexto social no qual esse indivíduo está inserido; e, por fim, a *historicidade*, em que o indivíduo busca alcançar um “sentido de autoria na sua forma particular de existir”.

De acordo com Barth (2011) grupos étnicos não podem ser ordenados como um todo homogêneo, pois, para o autor, culturas estão sempre em movimento, contém contradições e são incoerentes. Juntando a problemática das variações que cada cultura traz consigo e sua implicação no estudo da identidade étnica em grupo, Barth (2011) afirma que a cultura pode ser utilizada para manter a diferenciação entre grupos étnicos próximos geograficamente por meio de processos internos que possam acentuar as diferenças entre eles.

Nesse sentido, a comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos se configura como um *grupo étnico*, já que a mesma possui diferenças tanto com grupos próximos dela, como é o caso das outras Caianas existentes na região⁸⁴, a Caiana do Agreste e

⁸⁴ A percepção de uma diferenciação étnica/geográfica foi perceptível durante a realização da pesquisa de campo, entretanto, devido ao tempo de duração do mestrado, não foi possível um aprofundamento sobre essa temática.

Caiana de Embira, bem como de grupos, relativamente, distintos, em se tratando do município de Alagoa Grande. No tocante as origens de ambas as caianas, dos Crioulos e do Agreste, ou seja, se há alguma aproximação ou distanciamentos nessa questão, Elza (2014) esclareceu

Rapaz, eu acho que tem, mas tem uma certa mudançinha, das origens deles. Eu acho que tem alguma mudança, pelo menos assim, se você for nessa questão que eu tava falando, **eles não se assumem negro, pra começar**. É... Eles tem mais assim... Você olhando assim, **você vê que eles tem mais como um indígena do que...** É, olhando assim né? **Na pele, né questão de... de tom pele**, mas, eu não deixo também, eu não deixo também de não ser também da mesma história. Agora, como foi que isso se deu? **Provavelmente o negro casou, se juntou, sei lá, com alguma indígena lá, alguma cabocla**. Sei lá... E se gerou mais ali, centralizou mais ali... É um pouco isso. (Grifo nossos).

Percebemos na fala de Elza que, apesar das duas Caianas compartilharem um território próximo e antes do reconhecimento como uma legítima Comunidade Remanescente de Quilombo as duas se situarem em um mesmo território, ambas as Caianas, dos Crioulos e do Agreste, possuem uma diferença que, atualmente, as impossibilitam de serem caracterizadas como iguais, nesse caso, o tom da pele, uma vez que os habitantes da Caiana do Agreste “não se assumem negros, pra começar”, de acordo com Elza, assim como os moradores da Caiana do Agreste, a sua etnicidade está mais voltada para a população indígena.

A percepção de uma herança indígena por parte dos moradores de Caiana do Agreste também é compartilhada pela professora Luciene, elemento que se constitui ainda enquanto uma interface da sua caracterização como *grupos étnicos*, pois servem de diferenciação e auto reconhecimento por parte daqueles que compartilham da origem em comum, assim como serve de reconhecimento por parte dos diferentes, como fora percebido nas elucidações propostas por Elza e pela professora Luciene. Sobre essa linha tênue que separa a igualdade e diferença entre Caiana dos Crioulos e Caiana do Agreste, a professora Luciene (2014) afirma

A gente percebe que o pessoal lá de Caiana do Agreste eles não tem assim as mesmas características que nós aqui quilombola. Eles, eu acho, assim, ao meu ver, **eles são descendentes mais de indígenas**, pelas características, as fisionomias (Grifos nossos).

Elza, quando questionada se achava necessário à diferenciação das Caianas, como, por exemplo, Caiana do Agreste, e dos Crioulos, reafirma a identidade negra como

caraterística de etnicidade e diferenciação da Caiana dos Crioulos para as demais comunidades rurais da região.

Nesse sentido, ao comentar um diálogo ocorrido entre ela e um morador de Caiana do Agreste, quando ambos conversavam sobre a identidade étnica dos moradores, bem como a sua percepção acerca de ser ou não negros, Elza explica

[...] as pessoas de Caiana do Agreste elas não se aceitam negras. [...] a pessoa não se identifica [...] uma pele que não são brancos [...] uma pele mais clara, isso as vezes, pra muita gente não quer dizer que é negro. [...] de assumir a sua identidade, o que é ser negro, o que é ser branco. [...] mas nada de branco, não vejo nada de branco nele. [...] “Eu sou moreno!” [...] eu tenho pra mim que você é negro, e vou dizer porque [...] ser negro é ter sangue negro, é ter consciência negra [...] se você é negro mas não se aceita porque tem uma pele clara [...] é assumir a sua identidade [...] é realmente ser negro, ser negro mesmo de pele e ter sangue negro, pra mim é ser negro. “E o que é danado ter sangue negro?” Ele disse [...] ou teu pai ou tua mãe [...] assim tem [...] pra mim ter sangue negro é isso (risos).

Entretanto essa diferenciação não se caracteriza como preconceito racial ou qualquer tipo de segregação por parte dos moradores. De acordo com a mesma, quando questionada se existia alguma espécie de parentesco entre os moradores, Elza (2014) respondeu “Bem, tem algumas pessoas que sim, mas é muito raro. É... Tem muito compadre, comadre, esses negócios... Mas, de primo com Caiana do Agreste, Tem alguns mas é pouco. É... Tem alguns, mas é pouco”. Esse questionamento foi levantado para evitar alguma interpretação ou leitura equivocada que defenda uma espécie de racismo ou preconceito por parte dos moradores, fato que impossibilitaria qualquer forma de relacionamento afetivo entre os moradores das duas Caianas.

Percebemos que a *etnicidade* dos moradores é balizada em dois referenciais, a identidade étnica, materializada na condição de ser negra e, conseqüentemente, a sua atribuição enquanto quilombola, que se adquire através da ancestralidade negra e as tradições referentes à comunidade, conforme será abordado a seguir.

Sobre essa questão, acreditamos que o posicionamento de dona Edite (2014) se torna emblemático para podermos compreender essa linha tênue e, às vezes, simbiótica, entre ser negro e ser quilombola. Quando perguntamos a dona Edite se ela se considerava uma quilombola, ela respondeu “Eu me considero negra por que quilombola, inventaram de um tempo desses pra cá. Agora eu me considero negra. Sou negra e assumo aonde eu chegar. E honro a minha cor”.

Lembrando que o posicionamento de dona Edite acerca do ser (ou não ser) quilombola foi o que se caracterizou como *insight* para a presente pesquisa, hoje, após um aprofundamento maior na temática, bem como o contato com os moradores de Caiana dos Crioulos, percebemos que dona Edite ao afirmar que essa condição de quilombola tinha sido “inventada de uns tempos para cá”, não consistia necessariamente, uma negação da sua condição de negra.

Após a pesquisa de campo pudemos perceber que para dona Edite as *tradições* da comunidade, perpassadas pelos seus antepassados, assim como a identidade étnica da comunidade, a diferenciação de Caiana dos Crioulos, ou seja, a ênfase na caracterização da cor da pele presente nos moradores da comunidade, configuram-se como uma afirmação da negritude de dona Edite, pois como a mesma afirma, ela honra a sua cor.

Geralmente na academia, temos o terrível hábito de desejar que os conceitos propostos *dentro* dos muros se apliquem exatamente, como uma espécie de fórmula matemática, para todos que estão *fora* dessa instituição. Não pretendemos com essa afirmação negar a função social que a academia exerce em nossa sociedade ou reduzir as contribuições que a mesma desempenha na formação dos indivíduos, nosso objetivo é fazer uma crítica, sobretudo, ao nosso pensamento inicial, onde imaginávamos que uma definição proposta seria aceita, no dito popular “cairia como uma luva” sem questionamentos por parte dos moradores. Nessa perspectiva é que se encaixa a “negação” de ser quilombola de dona Edite, não no sentido de negar sua ancestralidade, mas com o objetivo de demonstrar que suas *tradições*, bem como os costumes permanecerão os mesmos, pois os antepassados dela a ensinaram assim.

Feita a devida ressalva sobre o posicionamento de dona Edite, seguiremos na análise do caráter quilombola dos moradores de Caiana dos Crioulos. De início, teremos como base as fontes orais obtidas através da entrevista com a professora Maria das Dores, também conhecida como Neide⁸⁵. Nesse sentido, percebemos um posicionamento do que é ser quilombola para alguém que passou um tempo distante da comunidade, uma vez que a questão da identidade quilombola está, de uma forma ou outra, vinculada quase que de forma simbiótica, com o pertencimento a um determinado território (MOREIRA, 2009; OLIVEIRA JÚNIOR, 2012 e MARACAJÁ, 2013).

⁸⁵ A partir de agora, referir-nos-emos a mesma como Neide, por ser tratar da forma de tratamento como ela é mais conhecida entre moradores da comunidade, assim como de pessoas próximas à ela.

Quando questionamos a professora Neide⁸⁶ (2014) sobre ela se considerar uma quilombola, a mesma respondeu.

Me considero, apesar de ter, ter saído de Caiana, já foi, já andei Alagoa Grande, Rio de Janeiro, hoje retorno, estou em Alagoa Grande de novo. Mas me considero uma quilombola por quê? Porque eu sou filha de quilombola, de pessoas que nasceram e eu nasci em Caiana. Vivi até os 7 anos de idade. E que, assim, **eu aprendi desde muito criancinha**, hoje em dia meu filho já dança é o forró e o *funk* e eu não, **eu dançava era a ciranda. Desde o braço da minha mãe. Então eu me considero uma quilombola**, e que hoje também, graças a Deus, retornei e meu primeiro trabalho foi na comunidade de Caiana, como privilégio, isso me deixa muito feliz. (Grifos nossos).

A relação existente entre identidade e território se faz presente logo no início da fala da professora Neide, “me considero, apesar de ter saído de Caiana”, ou seja, percebemos que existe uma relação direta entre o lugar de nascimento e a construção da sua identidade, fato que fica mais evidente quando ela remonta a ancestralidade “Porque sou filha de quilombola, de pessoas que nasceram e eu nasci em Caiana”. Entretanto, parece que esses fatores precisam de um elo, que se materializa na forma de manutenção das práticas culturais e *tradições* da comunidade, pois quando a professora Neide afirma que dançava ciranda “desde o braço da mãe”, ela está dizendo que desde a sua infância foi criada perto das práticas culturais e tradicionais que caracterizam Caiana dos Crioulos e que nenhuma distância, temporal ou espacial, pode apagar essa relação de identidade que ela estabeleceu.

A professora Neide afirma também que foi convidada para participar da Organização das Mulheres Negras da comunidade, o que ela caracteriza como “um orgulho muito grande”, uma vez que sugere um reconhecimento por parte dos seus iguais, ou seja, os moradores da comunidade.

Essa ligação com a ancestralidade não diz respeito apenas ao posicionamento da professora Neide em relação a identidade quilombola. Quando fizemos o mesmo questionamento à Elza, sobre ela se considerar uma quilombola, a mesma demonstrou uma percepção que se aproxima bastante da ideia defendida pela professora Neide, pois ambas relatam que a *tradição*, ou seja, as práticas e os costumes perpassados de geração em geração pelos antepassados se tornam uma vinculação entre os moradores da Caiana

⁸⁶ Maria das Dores Silva, 38 anos, professora, Entrevista concedida em 8 de Março de 2014. Local: Alagoa Grande – PB.

de ontem com os da Caiana de hoje. Sobre essa questão, a posição de Elza (2014) é bastante elucidativa.

Eu me considero uma quilombola porque moro em uma comunidade tradicional, não é? Antes dela ser considerada quilombola, eu tenho na alma essas tradições, que veio passando de gerações em gerações [...] isso é ser quilombola, isso é ser de uma comunidade tradicional, isso é nascer em uma comunidade tradicional [...] com certeza eu me considero [...] até porque a palavra quilombola vem de que? [...] uma comunidade, de um grupo [...] agrega [...] que se torna família ali, um com o outro, que contribui. (Grifos nossos).

Novamente a questão da identidade está vinculada à questão territorial, ou seja, “morar em uma comunidade tradicional” significa fazer parte daquele coletivo, compartilhar das ideias e vivências dos mesmos, ou seja, ser uma comunidade. Em seguida Elza afirma que mora na comunidade antes dela ser “considerada quilombola”, ou seja, o reconhecimento de Caiana dos Crioulos como uma legítima Comunidade Remanescente de Quilombos só confirma a tese de que Caiana é uma comunidade tradicional. De acordo com Elza, a *tradição* está presente na alma dela e, em consequência, também se faz presente na alma daqueles moradores que se reconhecem como negros/quilombolas e que compartilham as práticas *tradicionalis* da comunidade, a qual foram ensinados pelos antepassados.

Outra forma de percepção da identidade de quilombola é perceptível na fala da professora Luciene, o reconhecimento da memória da escravidão, ou seja, a percepção enquanto sujeitos que em um passado, não tão remoto, compartilharam de vivências e experiências em comum, simplesmente por serem negros e estarem em uma posição considerada inferior na sociedade, sobretudo porque esta se configurava como escravista, torna os membros da comunidade mais próximos.

Sobre esta percepção do ser quilombola, de acordo com a professora Luciene (2014) se caracteriza como

É ser descendente de pessoas que, num passado não muito distante foram pessoas escravizadas, e é isso, é trazer a descendência em si. Acho que a nossa cultura, a ciranda, até a fala, o dialeto aqui da comunidade é um pouco diferenciado, nós usamos algumas falas que são desconhecidas por outras culturas... Eu acho que é isso. (Grifos nossos).

Uma outra percepção do que é ser quilombola, elucidado pela professora Lúcia de Fátima (2014), também se torna emblemático para podermos compreender essas questões

de ancestralidade negra e manutenção das práticas tradicionais da comunidade, vejamos qual o posicionamento dela sobre essa questão

Pra mim a pessoa ser quilombola hoje, não é você só ter nascido na comunidade não. Pra mim a pessoa ser quilombola é a pessoa que procura o conhecimento, os seus saberes, os seus fazeres, respeita a sua comunidade de quilombo e procura se for ligada a saúde procurar ter participação em saber. Quais são as doenças comuns à etnia negra e quilombo? Se for educadora, procurar levar pra sua escola é, por exemplo, a cultura e história afro-brasileira. É buscar! Porque ser quilombola pra mim é ser muito importante. (Grifos nossos)

O posicionamento da professora Lúcia de Fátima amplia a noção do que é ser quilombola para além do território, ou seja, “não é só você ter nascido na comunidade não”. Como ela mesma afirma, o fato de o indivíduo ter nascido na comunidade de Caiana dos Crioulos, por exemplo, não o caracteriza automaticamente um quilombola, o que vai torná-lo reconhecido como um quilombola é perpassar as *tradições* da comunidade, é procurar o conhecimento do saber/fazer dos moradores da comunidade, é respeitar a cultura e a comunidade como um todo.

Nesse sentido, para a professora Lúcia de Fátima, o ser quilombola extrapola os limites da comunidade, ela se torna “um símbolo de resistência”, resistência de uma parcela da população negra brasileira que sofreu durante mais de 300 anos o julgo da escravidão e não se aculturou, ou seja, manteve viva as tradições africanas e deu uma nova roupagem as práticas culturais, elemento que será melhor abordado no próximo item do presente capítulo.

Sobre o reconhecimento da importância dos quilombolas na composição étnica e cultural da sociedade brasileira, a professora Lúcia de Fátima (2014) afirma que “a pessoa quilombola é muito importante”, demonstrando em suas características elementos de saber/fazer, resistência e conhecimentos tradicionais, adquiridos pelos seus antepassados que conseguiram sobreviver ao passar do tempo e aos contatos culturais com as formas de cultura externas as comunidades. Dessa forma, a professora Lúcia de Fátima (2014) complementa

[...] porque é a representação de resistência, de conhecimento, de saberes, de fazeres, é uma representatividade que eu acho que ultrapassa ao seu mundo, é muito mais do que isso. É muito importante ser quilombola na minha opinião. Porque é resistência, é transmissor de saberes, de fazeres, como é importante. É um relato do, como o negro resistiu quando foi escravizado e quando foram trazidos para o Brasil. É um símbolo de resistência ser quilombola. Pra mim são muito importantes.

Relembramos que o lugar de fala da professora Lúcia de Fátima é um lugar *de fora* da sociedade, porém, conforme fora explicado, a sua vivência na comunidade permite que a mesma emita um posicionamento⁸⁷ que contribuiu de forma significativa para a percepção da identidade de quilombola na comunidade Caiana dos Crioulos.

Como já abordado anteriormente, as atribuições de *grupos étnicos* propostas por Barth (2011) se fazem presentes nos moradores de Caiana dos Crioulos, pois estes se reconhecem como iguais mediante determinadas características que, automaticamente, as transformam em elementos que os diferenciam dos demais não-quilombolas. Nesse sentido a *etnicidade* dos moradores serve como característica de diferenciação, materializada na forma da identidade negra dos mesmos.

Para exemplificar a relação entre a *etnicidade* dos moradores, tomemos como exemplo uma reportagem do Jornal da Paraíba, em 9 de Novembro de 2013, presente no caderno “Vida & Arte”, intitulada *Olhar feminino nos quilombos*, a reportagem aborda a exposição fotográfica *Feminino Quilombola*, de autoria do fotógrafo italiano, radicado no Brasil, Alberto Banal⁸⁸. As fotografias desse projeto servem para (re)contar histórias de vidas dos moradores, bem como seu cotidiano, assim como análises feitas por antropólogos que estudam tais comunidades por vários anos. O projeto, segundo o autor (Jornal da Paraíba, 9 nov., 2013, p. 1)

É um adentrar-se no **terreno sagrado da memória quilombola, que tem na mulher seu fio condutor**. Significa literalmente expor aos outros uma realidade guardada debaixo de sete chaves por muitos anos de exclusão e de esquecimento. (Grifo nosso)

A fala de Banal deixa explícita a importância que é dada as mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombos da Paraíba. O papel feminino é peça fundamental na manutenção da ordem e convivência das Comunidades, sobretudo, em Caiana dos Crioulos. Salientamos também que essa não é a primeira reportagem em jornais paraibanos que abordam a influência do papel feminino nas CRQs locais, o

⁸⁷ Quando questionamos a professora Lúcia de Fátima se “devido a sua vivência e contribuição na comunidade, ela poderia se considerar uma quilombola” a mesma respondeu “Não. Eu num posso não, porque eu estaria me colocando em um local que não era meu. Gostaria muito de ser, mas eu num posso chegar a uma local e dizer que sou quilombola não. Eu sou uma admiradora, uma estudiosa, respeito muito, muito! Gostaria muito, mas num depende, num é só eu querer, eu teria que ter essa historia de quilombo que eu num tenho, mas gostaria muito de ter.” (Lúcia de Fátima, 2014).

⁸⁸ Além de ser membro da Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes (Aacade), Banal é responsável por dois projetos em comunidades quilombolas na Paraíba, *Casas de Leitura e Fotógrafo de Rua*.

Correio da Paraíba também publicou uma reportagem sobre a liderança feminina na Comunidade de Paratibe.

Outra exposição, do mesmo autor, intitulada *Quilombos da Paraíba* também demonstra a forte presença das mulheres no cotidiano das CRQs paraibanas. Em todas as fotos presentes na exposição, seis ao todo, estavam registradas a presença feminina nas comunidades, perpassando as mais variadas esferas da vida cotidiana das comunidades quilombolas, como trabalho, religiosidade e festividade. Na comunidade remanescente de quilombos de Caiana dos Crioulos a participação feminina foi registrada e também se fez presente nos registros fotográficos elaborados por Banal.

Fotografia 6: Mulheres de Caiana dos Crioulos



Fonte: Exposição Fotográfica *Quilombos da Paraíba*, organizada por Alberto Banal (2013)

Como registro fotográfico da comunidade de Caiana dos Crioulos, Banal selecionou um grupo de mulheres, enfocando em jovens que utilizam *trancinhas* nos seus cabelos, tal imagem evidencia um auto-reconhecimento e possível valorização de identidade étnica por parte dos moradores. Entretanto, conforme fora percebido na pesquisa de campo, o processo de reconhecimento, bem como do uso de uma indumentária que fizesse menção à ancestralidade africana por parte das moradoras, não foi um processo tão simples e de fácil aceitação, como uma leitura rápida da fotografia sugere.

Essa foto⁸⁹ das mulheres de Caiana dos Crioulos se torna emblemática, porque evidencia em sua estética a ancestralidade e a identidade negra que as mulheres, jovens e adultas da comunidade, fazem uso e que, devido aos processos de mudança observados atualmente, fruto do reconhecimento da comunidade como uma legítima remanescente de quilombo, tornou-se motivo de orgulho para muitas delas, como pode ser visto na entrevista abaixo, concedida por Elza⁹⁰ (2014), moradora da comunidade.

Eu me sinto orgulhosa, né? Porque eu fui a primeira a descer lá para a cidade usando as trancinhas no cabelo. Antigamente, só tinha eu que usava, e hoje em dia não, é diferente. Hoje em dia você vê tudo quanto é tipo de menina daqui de Caiana usando trancinha no cabelo, da pequena à grande. **E, eu me sinto feliz, de saber que eu ajudei as meninas a sentirem orgulho... Orgulho da sua cor, do seu tipo de cabelo, né? Orgulho de ser negra.** (Grifos nossos)

Além do que foi exposto acima, percebemos que a estética é uma característica de manutenção da identidade negra e quilombola presente na comunidade. De acordo com Cuche (2002, p. 175) “Atualmente, as grandes interrogações sobre a identidade remetem frequentemente à questão da cultura”. Portanto, baseado nos pressupostos de Cuche (2002), acreditamos que o caminho para compreender o papel da identidade em Caiana dos Crioulos ser entendido pela cultura.

No tocante às práticas culturais e aqui especificamente a ciranda, de início percebemos que a principal característica da ciranda de Caiana foi uma transformação ocorrida, ao longo dos últimos anos, que diz respeito à alteração de papéis de gênero na dança, ou seja, enquanto a predominância era masculina, atualmente, ela se configura quase que exclusivamente feminina, tendo um número restrito de homens, como afirma Melo (2010, p.2)

[...] como ser só de mulheres e negras - exceção paras os percussionistas e um único homem na roda de ciranda/coco, um senhor, esposo de uma das cirandeiras, que passa a brincadeira toda dançando sozinho no meio da roda, com uma garrafa equilibrada na cabeça, mesmo quando as 'coquistas' estão dançando.

⁸⁹ Portanto, quando o historiador utiliza a fotografia como fonte, deve ficar atento ao que Paiva (2006, p.18-19) evidencia “A imagem, bela, simulacro da realidade, não é a realidade histórica em si, mas traz porções dela, traços, aspectos, símbolos, representações, dimensões ocultas, perspectivas, induções, códigos, cores e formas nela cultivadas. [...] A imagem não é o retrato de uma verdade, nem a representação fiel de eventos ou de objetos históricos, assim como teriam acontecido ou assim como teriam sido. [...] A História e os diversos registros históricos são sempre resultados de escolhas, seleções e olhares de seus produtores e dos demais agentes que influenciaram essa produção”.

⁹⁰ Elza Ursulino Nascimento Silva, 40 anos, agricultora, agente comunitária de saúde e cirandeira. Entrevista 1, concedida em 15 de abril de 2014. Local: Museu Jackson do Pandeiro (Alagoa Grande – PB).

Essas mulheres, sobretudo as selecionadas para obtenção de fontes orais, possuem uma experiência de vivência bastante ativa na comunidade, sendo este o motivador maior para serem escolhidas para rememorar a história da comunidade, bem como suas experiências e vivências. Nesse sentido, essa ligação de experiências amplia o leque de possibilidades e vivências sobre Caiana, tornando a sua memória uma colcha de retalhos que está sendo (re)construída diariamente por seus moradores. Assim, alguns fatos são rememorados pelos moradores e outros são esquecidos, explicando a afirmação de Motta (2012, p.27) na qual

É preciso, portanto, estar atento ao fato de que a memória se constrói na lembrança, mas também no esquecimento. Em outras palavras, o processo de construção de memórias implica escolhas entre os fatos do passado que, por alguma razão, determinado grupo considera que devam ser lembrados/rememorados; e, ao fazer escolhas, o grupo também sublima, oculta ou esquece outros fatos.

Apesar do autor reconhecimento como negro se fazer presente em todos que foram entrevistados, e ser inclusive ressaltado enquanto elemento unificador da população, conforme fora demonstrado na reportagem e exposições fotográficas, essa aceitação não foi de forma pacífica ou de forma natural, conforme menciona a professora Neide. Durante a realização da pesquisa de campo, a mesma relatou que se a pesquisa tivesse ocorrida em meados de 2009, provavelmente ela não teria se disponibilizado para relatar suas vivências e experiências enquanto moradora da comunidade de Caiana dos Crioulos, bem como se reconhecer como uma negra & quilombola.

Assim, quando perguntada se tinha algum conhecimento sobre o seu passado quilombola, Neide (2014) respondeu

Na minha, ao fazer a minha monografia. Porque até ai eu fui parte do afoxé, ia pelo... Pra igreja, dançar as dança lá [Ciranda], mas nunca me despertou não. **Quando se falava alguma coisa, e eu falo com toda propriedade, que eu tinha vergonha,** até se você me perguntasse, eu ia pra igreja com as meninas, apresentar os trabalhadores e tudo, mas se você perguntasse depois eu não queria falar mais não, era apresentou ali e eu não queria mais nada. **Lá mesmo na Caiana a gente apresentava mas depois se me perguntasse eu não queria falar mais não, eu tinha vergonha.** Mas hoje, mas depois, quando eu comecei a pesquisar, para a minha monografia, então isso foi um enriquecimento muito grande na minha mente e que me despertou e realmente fez, assim, a minha aceitação veio a partir daí, que agora eu não tenho problema nenhum. Se é há, acho que a uns, eu me formei no segundo semestre de 2010, se é em 2009, eu talvez não tivesse dando essa aqui entrevista pra você. (Grifos nossos)

Percebemos que o reconhecimento da identidade negra perpassa esferas que são conflituosas, como afirmou Ferreira (2009), ou seja, apesar de hoje a professora Neide se identificar e se reconhecer como negra e quilombola, isso não implica que a mesma passou por um processo de fácil aceitação. Em sua fala é perceptível que a mesma enfrentou uma luta interna, onde se chocaram valores e visões de mundo distintas, em que de um lado estava à cultura *tradicional* da comunidade quilombola e do outro um mundo considerado “branco”.

Nesse sentido, conforme pode ser percebido, a *etnicidade* dos moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos enquanto quilombolas não pode ser separada da sua percepção enquanto negros, pois ao rememorar acontecimentos que são considerados importantes, as entrevistadas remetem-se ao 20 de novembro, data que se constitui enquanto marco simbólico da luta da população negra brasileira, demonstrando uma consciência e ação política, bem como a inserção dos moradores de Caiana em uma luta de caráter nacional, unindo-os em torno de uma causa comum, a luta contra a exploração e o racismo presente em nossa sociedade.

Sobre as origens da comemoração do 20 de novembro, dona Edite afirma que ela acontecia a “muito tempo”, mais de 20 anos atrás, em meados da década de 1990, e que as comemorações ocorriam inicialmente na igreja da comunidade, mas que com o passar do tempo foi relocada para a Escola Firmo Santino, afirma Edite (2014)

Faz muito tempo. Todo ano a gente faz, faz mais de vinte ano que a gente faz todo ano aqui. Começou lá da Igreja. Num tem a Igreja ali na frente? Começou lá na igreja fazendo lá, aí depois o pessoal foro e puxará praqui [Escola Firmo Santino] aí ficou aqui, todo ano tendo aqui. (Grifos nossos)

A ancestralidade da comemoração é elucidada por dona Edite quando ela afirma que, inicialmente, o 20 de novembro era comemorado na Igreja enquanto uma “festa religiosa” e que, mesmo assim, comemorava-se a consciência negra. Quando questionamos sobre as motivações da comemoração dessa data, dona Edite respondeu “Porque foi dos antepassados. Dos antepassados”. Mais uma vez percebemos a valorização e preocupação na manutenção da *tradição* nas práticas da comunidade de Caiana dos Crioulos.

Percebemos que o 20 de novembro é um acontecimento de extrema relevância para o calendário cultural da comunidade, uma vez que a comunidade, literalmente, para as suas atividades, tendo como objetivo comemorar essa data. Evidenciando essa questão,

a professora Lúcia de Fátima (2014) afirmou que o acontecimento mais marcante da comunidade ocorre nas comemorações do 20 de novembro. Sendo assim, de acordo com ela

Como educadora, toda a comemoração do 20 de Novembro. Pra mim todo ano é um marco. Porque é muito bonito você vê as pessoas da comunidade se confraternizando, mas também discutindo os seus problemas, suas dificuldades. Ao mesmo tempo eles colocam a sua cultura através da dança, da gastronomia, é muito bonito. Então pra mim o marco maior e todo ano ele se repete é o dia da comemoração da Consciência Negra em Caiana.

A explanação da professora Lúcia de Fátima trás a tona um caráter político, pois, apesar de ser um dia de comemoração, as lutas não são deixadas de lado, na medida em que os problemas e as dificuldades são discutidas no âmbito da comunidade. Além do que atualmente a cultura e a *tradição* de Caiana dos Crioulos são evidenciadas em vários aspectos, sobretudo, na forma da dança e até mesmo da gastronomia⁹¹.

Nesse sentido, percebemos que as comemorações referentes ao 20 de novembro, ocorridas no seio da comunidade, caracterizam-se como um momento que além de servir de reflexão para os problemas da comunidade, configuram-se também como um momento de afirmação da *etnicidade* dos moradores de Caiana dos Crioulos, pois, nesse período as identidades dos moradores são (re)afirmadas perante seus pares, bem como a sua cultura e a sua *tradição*.

Fotografia 7: Comemorações do 20 de novembro, Escola Firmo Santino em Caiana dos Crioulos, 2014.



Fonte: Acervo online do portal Blog do Thiago Albuquerque. Acesso em 26 nov 2014.

Na “fotografia 7”, percebemos as festividades ocorridas durante a comemoração do 20 de novembro no ano de 2014, do lado esquerdo se fazem presentes o corpo docente

⁹¹ Uma das singularidades da gastronomia de Caiana dos Crioulos é a cocada de cenoura, feita por dona Edite. Seu reconhecimento extrapola os limites da comunidade e até mesmo de Alagoa Grande.

da escola, onde destacamos a presença da professora Luciene, penúltima da esquerda para direita. E no lado direito, temos uma apresentação do grupo de dança afro no pátio da escola. A apresentação foi aberta ao público e nela compareceram não somente alunos da escola, mas também a comunidade de uma forma geral, pais de alunos, moradores e políticos da cidade de Alagoa Grande.

Apesar de reconhecer a importância da comemoração do 20 de novembro na comunidade de Caiana dos Crioulos, tanto a professora Neide (2014) quanto dona Edite (2014) relatam que as festividades vêm se modificando significativamente com o passar do tempo, deixando de lado as *tradições* da comunidade e se tornando uma festa com uma participação efetiva mais de gente de *fora* do que dos próprios moradores da comunidade, como era comum acontecer.

Da mesma forma que a professora Lúcia de Fátima, ao rememorar o acontecimento mais marcante ocorrido na comunidade de Caiana dos Crioulos, a professora Neide afirma “Na comunidade em geral é que eu me recordo assim, das primeiras vezes que eu comecei ir ao dia da consciência negra e que antigamente era mais gostoso do que hoje”. A entrevistada afirma, portanto, que as formas de organização das festividades para a comemoração do 20 de novembro estão se modificando ao longo do tempo. A professora Neide relata como aconteciam essas comemorações na época que ela estava com 14 anos de idade, ou seja, em meados da década de 1970. Segue a transcrição do relato da professora

Que hoje eu percebo que eles fogem um pouco, até o povo da comunidade mesmo, tá fugindo um pouco da tradição e diz que é tradição, não todos. Mas logo não, logo era aquela tradição mesmo, cada um levava um quilo de alguma coisa, eu não me recordo assim, dos meus quatorze anos. E fazia aquela comida onde servia todo mundo, ai um levava uma panela de arroz, e eu lembro era muito gostoso. E a gente brincava, e vinha o pessoal de fora, e a ciranda comia e o coco de roda. Então era muito marcante.

A exposição da professora Neide, além de evidenciar a forma de organização do 20 de novembro nos finais da década de 1970, afirma que atualmente as comemorações estão fugindo um pouco da tradição, ou seja, os moradores não estão mais comemorando essa data como deveria ser comemorado. O questionamento levantado pela professora Neide e, conseqüentemente, pela dona Edite está relacionado à falta de respeito que os atuais organizadores da festividade exercem para com as *tradições* dos antepassados. Além do que evidencia certa prática política, por parte de agentes internos que tentam, de certa forma, modificar as comemorações e os intuítos daquela festividade. Na sua fala é

perceptível também o caráter externo dessa tentativa, assim como relata a mesma “já houve coisas que não é da nossa cultura, a cultura de outros de fora”.

A professora Neide exemplifica sua fala demonstrando que em determinado momento da comemoração do 20 de novembro ocorrida no ano de 2013, a principal marca da descaracterização das tradições da comemoração se materializou na apresentação de uma banda de forró, conforme apresentado no relato abaixo

Já aconteceu várias vezes, que eu procurei saber. Que nesse dia da consciência negra, já, já mudaram. **Já houve coisas diferentes que não é da nossa cultura, a cultura de outros de fora. Que antes era só a gente ali mesmo, e que as pessoas de fora eram pra nos visitar, nos vê a gente mostrando a nossa cultura.** E hoje não, hoje, hoje com esse negocio de liderança, de... É, troca de prefeito, sei lá. Um negócio assim, né? Político. Você já vê que já tentam mudar alguma coisa. **Levar um forró no dia da consciência negra pra mim** isso é um, pra mim, isso na minha visão **é como se tivesse desfazendo, ou não tem conhecimento.** Por que eu, uma coisa dessas eu nem vou não participar. Não tenho vontade nenhuma de... Esse ano passado [2013] inclusive, desculpe, mas eu não fui não. (Grifos nossos).

A presença de uma banda de forró no lugar das tradicionais apresentações dos grupos de ciranda da comunidade configurou-se, na visão da professora Neide, como uma desfeita ou falta de conhecimento do propósito do 20 de novembro, por parte dos organizadores que transformaram um evento que é repleto de significado político/simbólico em uma apresentação vazia para uma parte significativa dos moradores de Caiana dos Crioulos. Esse esvaziamento dos significados para a comemoração do 20 de novembro se deu através de uma espécie de “invasão” por parte de elementos externos à comunidade, uma “cultura do outro”, de fora que, especificamente, naquele momento, não poderia ter mais destaque do que a cultura de Caiana, pois, de acordo com a professora Neide, quando ela pensa na comemoração do 20 de novembro na comunidade ela observa ou pressupõe que o mesmo tenha um objetivo.

Porque eu achei que eu queria mostrar, participar da minha [ênfase] comunidade, resgatar a minha [ênfase] cultura, não vê a cultura do outro. O tema pra mim não tem nada a vê com forró de palco e o outro lá dançando, não tem nada a vê com isso. (Grifo nosso).

A apresentação do 20 de novembro ocorrida no ano de 2013 também repercutiu de forma negativa na opinião de dona Edite (2014). Ela inicia sua fala demonstrando a importância que a data exerce na comunidade, sendo comemorado todos os anos

Dia da Consciência Negra todo ano é aqui, agora esse ano [se referindo a 2013] eu num participei aqui de nada. Só vim aqui assim, passei aqui, se eu passei duas horas eu passei muito. Porque eu não gostei, faz que nem o ditado porque aqui a nossa comunidade, eu acho que a nossa comunidade nessa hora precisou de mais respeito.

Ao que será que dona Edite quis se referir com falta de respeito? Além da apresentação da banda de forró outro acontecimento marcaria, de forma negativa, a percepção que dona Edite teve do evento. De acordo com ela, houve uma apresentação, provavelmente teatral, onde uma mulher tirou a roupa e ficou “nuinha”, o que se caracterizou para a mesma como uma falta de respeito. Segue o relato de dona Edite (2014) sobre o ocorrido

Porque veio uma mulher de num sei da onde, aí ela veio fazer umas apresentação e ficou, com licença da palavra, nuinha, pelada, do jeito que ela nasceu aí nesse terreiro. Aí por Deus que eu nem tava aqui, eu só sube da notícia. Aí eu tive tanta raiva, tanto desgosto, que eu vinha pra apresentar, fazer uma apresentação da ciranda aqui, mas o meu grupo ninguém quis se apresentar. [...] Aí vieram aqui e fizeram essa palhaçada. Eu disse, faz que nem o ditado [...] Eu ir me apresentar hoje, aqui com essa palhaçada que fizeram? Eu exijo, o que eu mais exijo na minha vida é respeito. Porque respeito é como diz o velho ditado “respeito é bom e eu gosto”. Respeito e carne de galinha nunca fez mal a ninguém. Eu quero o meu lugar respeitado, num quero o meu lugar desrespeitado não. Aí eu num me apresentei não. Faz que nem o ditado fizeram aí e a metade que nem diz a história, num sei de que jeito foi, também num vim, num sei te contar.

Além da descaracterização de um sentido para os moradores da comunidade, uma vez que o que estava em evidência na apresentação do 20 de novembro não era mais a cultura de Caiana dos Crioulos e sim uma cultura alheia, “uma cultura de fora”, a fala de dona Edite evidencia que a mesma não esperava esse tipo de prática na comunidade, considerada por ela como uma falta de respeito com as *tradições* deixadas pelos antepassados.

De acordo com dona Edite e Neide, as apresentações do dia 20 de novembro deveriam seguir as *tradições* da comunidade, pois somente assim, essa data, que já é “comemorada a mais de 20 anos” na comunidade, continuaria a ter o seu significado para estes moradores. A partir do momento em que se manifestam alterações na forma e no conteúdo dessas celebrações, os moradores que são adeptos de um modelo mais ortodoxo de celebração, passaram a estranhar e perder o significado na participação desses eventos.

Conforme fora exposto, a identidade étnica dos moradores de Caiana dos Crioulos está diretamente associada ao seu caráter mais evidente, ou seja, a cor da pele. Elemento

que se constitui inclusive na caracterização e, consequente, diferenciação da comunidade de Caiana das demais Caianas existentes na região, como é o caso de Caiana do Agreste ou até mesmo da Caiana de Imbira.

A respeito desta definição e caracterização da Caiana dos Crioulos, assim como dos elementos que a diferenciam das demais comunidades existentes na região, a professora Luciene (2014) afirma que a principal característica de Caiana diz respeito à composição étnica dos seus moradores, ou seja, a cor da pele dos mesmos. De acordo com ela

A cor, eu acho que a cor. A cor negra, em si. Hoje a gente tem uma mistura muito grande, a miscigenação. Claro, né. O Basil em si é uma miscigenação aqui em Caiana também, mas antes, na época dos meus pais, dos meus avós, era difícil você encontrar pessoa "branca" aqui em caiana. **A grande maioria, a maioria das pessoas, todas eram negras.** Só que depois aí vai casando, casa assim um branco com um negro, aí o filho já vai nascer com menos melanina, a cor vai ficando mais clara, então, são essas coisas. Outras pessoas também vão chegando de fora... (Grifos nossos).

A designação “dos Crioulos” para a comunidade de Caiana, que enfatiza a característica mais marcante da comunidade, ou seja, a cor da pele dos moradores, serve como um elemento de identificação, tornando-se um elo em comum por parte dos moradores e transformando-se em um elemento de manutenção da identidade, pois cria nos moradores um sentimento de pertencimento, uma ideia de comunidade⁹² que conforme fora exposto, funciona como uma via de mão dupla, de auto reconhecimento por parte dos seus iguais, bem como de um reconhecimento da diferença por parte daqueles que não fazem parte da comunidade, sejam eles moradores próximos, como os residentes em Caiana do Agreste ou Alagoa Grande e, até mesmo, de uma distância considerável, como é o caso dos que moram no Rio de Janeiro. Sendo assim, essa concepção perpassa qualquer outra localidade onde os moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos mantenham uma espécie de ligação, seja ela de base afetiva ou voltada para o mundo do trabalho.

Sobre a concepção de identidade a qual nos referimos, acreditamos que a percepção de Montes (1996) enquanto um processo de construção, que não pode ser desassociado do seu ambiente externo, torna-se crucial para a compreensão dessa dinâmica que fora apresentada, relacionando a *etnicidade* dos moradores com o processo

⁹² Percebemos aqui não como um conceito teórico, mas sim na percepção dos moradores, como um elo margeado por traços de afinidade e solidariedade entre seus membros.

de reconhecimento como uma legítima Comunidade Remanescente de Quilombos, conforme fora exposto. Nesse sentido, Montes (1996, p.56) demonstra que a identidade é

[...] um processo de construção que não é compreensível fora da dinâmica que rege a vida de um grupo social em sua relação com os outros grupos distintos. Assim, percebemos que é impossível pensar a identidade como coisa, como permanência estática de algo que é sempre igual a si mesmo, seja nos indivíduos, seja nas sociedades e nas culturas. Ao contrário, é preciso pensar que, uma vez que as sociedades são dinâmicas e a vida social não está parada, também a identidade não é só uma coisa fixa, mas algo que resulta de um processo e de uma construção. E não podemos entender essa construção sem o contexto onde ela se dá.

Da mesma forma, a professora Neide (2014) também reconhece como a principal característica de Caiana dos Crioulos o fato de seus moradores compartilharem uma ancestralidade étnica em comum

A principal característica é por nós ser negro mesmo. E, assim, e a gente fazer, e hoje né? Ter o grupo, cor da terra. Ter um grupo de Ciranda, tanto o de Cida como a de dona Edite, a capoeira do Antonio, quer característica melhor? Mais marcante do que essa de Caiana. **A aceitação do povo hoje, isso pra mim, são características marcantes** que eu acho que ninguém acaba não, porque já vem aí as cirandeiras mirins, os pífanos mirins, então eu acho que vai continuar. (Grifos nossos).

Além da valorização da *etnicidade* que se torna o foco principal da discussão presente neste item, a professora Neide afirmou também que a “aceitação do povo” também se torna emblemática. Nesse sentido “o povo” que teve a aceitação, aos quais ela se refere, pode ser entendido tanto como a população da própria Caiana dos Crioulos, que passou a valorizar sua ancestralidade negra, relacionando a história da comunidade com a história de resistência da população negra no Brasil em geral, bem como a valorização por parte dos não moradores, materializados na forma de pesquisas realizadas por pesquisadores da universidade, como é o caso do presente texto, ou, até mesmo, de outras instituições, como é o caso das políticas da Prefeitura Municipal de Alagoa Grande, entre outros.

Finalizando a sua fala, a professora Neide demonstra que a *tradição* de Caiana dos Crioulos está sendo mantida viva, pois essas práticas, como as bandinhas de pífano ou os grupos que dançam coco de roda e ciranda, estão sendo transmitidas para as gerações futuras. Tal fato que acarreta no contato, por parte das crianças da comunidade, com as práticas consideradas tradicionais pela comunidade, a exemplo da criação de grupos

infantis e que os moradores denominam de “cirandeiras mirins” e dos grupos de “pífanos mirins”.

Conforme fora percebido no presente item, a identidade de quilombola dos moradores de Caiana dos Crioulos está intrinsicamente ligada à sua *etnicidade* negra, não sendo possível desassociá-las ou afirmar que uma substituiu a outra.

A valorização das práticas deixadas pelos antepassados, bem como da sua condição étnica de ser negro, fez-se presente em todos os colaboradores da pesquisa, sendo perceptível tal valorização durante a pesquisa de campo. Durante essa etapa da pesquisa, percebemos várias práticas relacionadas à comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos cujo foco principal dessas atividades era o reconhecimento e a valorização das características étnicas inerentes àquela comunidade.

Nos eventos em que pudemos participar, a valorização da *tradição*, bem como de uma cultura específica de Caiana dos Crioulos ficava evidenciada como eixo principal dos trabalhos desenvolvidos, sejam eles organizados por membros externos à comunidade ou pelos próprios moradores e professores da Escola Firmo Santino, principal palco dos acontecimentos e festejos realizados na comunidade, sobretudo nesse âmbito.

Percebemos que a *tradição* é um elemento essencial para compreendermos a dinâmica na vida dos moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos. A fala deles evidencia que as práticas realizadas na comunidade são ancestrais, ou seja, são elementos que servem como elo entre o hoje e o ontem, conforme dona Edite menciona “já veio tudo do dos antepassados”.

Percebemos ainda que existe um sentimento de dever, presente nos moradores de Caiana, em manter viva a *tradição* deixada pelos seus ancestrais, o que torna a comunidade de Caiana dos Crioulos um foco de resistência negra no território paraibano, bem como confere a ela uma característica única, que a torna tão singular em face de outras comunidades rurais e, inclusive, diante de outras comunidades remanescentes de quilombos existentes no estado da Paraíba.

Nesse sentido, no próximo item, intitulado *Já veio tudo dos antepassados: Festas e Tradições de Caiana dos Crioulos*, temos por objetivo analisar as *tradições* deixadas pelos antepassados dos moradores de Caiana dos Crioulos e como elas se caracterizam enquanto elementos mantenedores de uma *etnicidade*, materializados na forma de uma identidade quilombola. Sendo assim, foram analisadas *festas* e *tradições* que persistem ao longo do tempo, como casamentos, batismos e velórios, além da prática das bandas de pífanos e grupos de coco e ciranda da comunidade, buscando perceber as mudanças e as

permanências na elaboração e vivência de tais práticas por parte dos moradores da comunidade.

3.3. “JÁ VEIO TUDO DOS ANTEPASSADOS”: FESTAS, TRADIÇÕES E IDENTIDADES DE CAIANA DOS CRIoulos

Meus pais diziam que essas coisas já vêm das primeiras gerações.
(Dona Edite, moradora de Caiana, 2014).

A valorização das *tradições* que foram deixadas pelos antepassados, dos moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos, é um elemento que se torna emblemático, pois é constantemente elucidado, tanto na fala quanto na *memória coletiva* dos moradores da comunidade. A manutenção dessas práticas se materializa como um elo material e temporal com o passado, uma forma de se reconectar com a ancestralidade, afinal, como afirmou dona Edite (2014) “já veio tudo dos antepassados”, além do que a repetição no presente dessas práticas se configura como um elemento crucial de identificação por parte dos moradores enquanto quilombolas.

Hobsbawm e Ranger (1984, p.9) apresentam uma distinção existente entre *costumes* e *tradição*, sobretudo em relação ao passado, o mesmo ainda afirma que existe uma *invenção das tradições*. Abarcando “tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo”. Dessa forma, para os autores

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento **através da repetição**, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. (Grifos nossos)

Nesse sentido a *invenção das tradições* ocorre quando determinada prática cultural está perdendo espaço devido a uma mudança ocorrida na sociedade/comunidade e, nesse sentido, faz-se necessário a permanência da mesma enquanto *tradição*, ou seja, a sua manutenção se torna uma espécie de ligação com o passado. Entretanto, Hobsbawm e Ranger (1984) afirmam que existem tradições verdadeiras que estão mais próximas dos *costumes* e que devem ser diferenciadas das tradições inventadas. Portanto, os autores

fazem uma diferenciação entre os termos *tradição* e *costume*, demonstrando que o primeiro é mais “fixo” e o segundo mais “maleável” e ressaltam que os mesmos são, de certa forma, complementares⁹³.

A valorização das práticas consideradas tradicionais, por parte dos membros da comunidade⁹⁴, é o objeto principal de análise no presente item desde capítulo. Durante a pesquisa de campo percebemos que para os moradores a identificação do que é ser quilombola não diz respeito apenas a uma identidade territorial, ou seja, não basta apenas “nascer” em Caiana dos Crioulos para ser considerado um quilombola, o elemento que vai unir esse passado ancestral com o reconhecimento, por parte dos seus iguais e dos diferentes, diz respeito à valorização das *tradições* herdadas pelos antepassados.

Sobre essa questão Barth (2011) afirma que existe uma diferenciação entre cultura e identidade, pois a caracterização de uma cultura em comum não implica, necessariamente, em um reconhecimento identitário comum por parte daqueles que compartilham essa mesma cultura. O que deve ser levado em consideração é a motivação para o reconhecimento e a identificação, por parte desses grupos, com os valores em comum, acarretando na construção da sua identidade, caracterizando-os como *grupos étnicos*. Enfocando essa questão, Cuche (2002, p.200) afirma que

O que separa dois grupos etno-culturais não é em princípio a diferença cultural, como imaginam erroneamente os culturalistas. Uma coletividade pode perfeitamente funcionar admitindo em seu seio uma certa pluralidade cultural. O que cria a separação, a “fronteira”, é a vontade de se diferenciar e o uso de certos traços culturais como marcadores de sua identidade específica. Grupos muito próximos culturalmente podem se considerar completamente estranhos uns em relação aos outros e até totalmente hostis, opondo-se sobre um elemento isolado do conjunto cultural

Nesse sentido, a cultura se torna essencial para poder compreender esses elementos que se tornam tão emblemáticos na manutenção da identidade dos moradores

⁹³ De acordo com Thompson (1984, pp.86-87) “Em casos extremos, o costume era nitidamente definido, tinha força de lei, e (como nos cercamentos) era uma propriedade: é o tema do registro dos tribunais, dos tribunais senhoriais, das compilações dos costumes, dos levantamentos e dos regulamentos da vila. Em condições comuns, o costume era menos exato: dependia da renovação contínua das tradições orais, como na inspeção anual ou regular para determinar os limites da paróquia.”

⁹⁴ Contudo, apesar de existir uma diferenciação teórica entre o que seria *tradição* e *costume*, conforme fora percebido nas distinções apresentadas, ao longo do texto fazemos a opção de utilizar a terminologia *tradição* para nos referir às práticas utilizadas pela comunidade, ou seja, a *tradição verdadeira*⁹⁴ (HOBBSAWME RANGER, 1997) de Caiana dos Crioulos. Nesse sentido, tendo como base a terminologia utilizada pela população da comunidade, “a tradição”, acreditamos que nos tornamos mais próximo da realidade daqueles, uma vez que um dos objetivos dessa pesquisa é que ela retorne para os seus principais interessados, ou seja, a própria comunidade.

da comunidade de Caiana dos Crioulos. Assim, cultura é um termo plural, podendo-se inclusive falar de culturas. Ampliando a sua definição e demonstrando como ela passou a ser utilizada pelos historiadores, Burke (1989, p.25) afirma que

O termo cultura tendia a referir-se à arte, literatura e música [...] hoje contudo seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros usam o termo "cultura" muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser apreendido em uma dada sociedade, como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante.

Nessa perspectiva de análise, a cultura é percebida não como algo estático, mas como algo dinâmico, que não fica impedido de sofrer modificações com o passar do tempo, alimentando e sendo alimentado por outras culturas. Confirmando essa percepção da cultura, Cunha (1986, p.101) afirma que “a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”.

Sobre o caráter imutável da cultura, D’amorim e Araújo (2003, p.16) alertam sobre os cuidados que os pesquisadores devem ter

Afinal, o que o povo produz ou reproduz, naturalmente, varia em alguns de seus elementos, porque também sofre influência, seja do próprio cotidiano, seja de agentes externos. Isto significa que o pesquisador [...] não pode mais deter suas investigações, como se pudesse resgatar algo como ocorreu em uma época passada, considerando o argumento de que são tradicionais, e muitas vezes, visto como imutáveis.

Levando em consideração que estamos falando da cultura de uma Comunidade Remanescente de Quilombos, como é o caso da cultura vivenciada pelos moradores de Caiana dos Crioulos e que esta guarda algumas similaridades com outras comunidades negras presentes no território brasileiro, tais manifestações culturais tiveram que passar por um processo de modificação, ou seja, os africanos que foram submetidos à escravidão tiveram que adaptar suas práticas culturais para que as mesmas pudessem sobreviver à experiência do cativeiro, motivada pela diáspora africana, na qual os mesmos foram obrigados a se submeter. Sobre essa questão, Cunha (1986, p.99) afirma

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de muito contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtece, a do contraste, determina vários aspectos.

A reorganização dessas práticas culturais, ou seja, a mescla das culturas negra/africana com as culturas indígenas e branca/europeia que foram desenvolvidas na América portuguesa, deram origem a novas formas de organização sociocultural por parte dos seus habitantes, fato que se caracteriza com a formação de comunidades com culturas tão distintas mesmo que próximas geograficamente, como é o caso de Caiana dos Crioulos.

A cultura de Caiana é perceptível em vários aspectos que perpassam desde a forma de falar com características próprias (LIMA, 2014a) até elementos culturais como o grupo de cirandeiros e as bandinhas de pífano e, também, comemorações de determinadas festividades que adquirem nuances próprias, a exemplo das festas de casamento e batismo e em momentos de velório, ocorridas naquela comunidade.

As *festas* são fenômenos sociais que se inserem no cotidiano das sociedades e modificam, momentaneamente, a normalidade do cotidiano. Maia (2000, p.251) ressalta que a *festa* se faz presente desde tempos primordiais na história da humanidade, assim desde “os tempos mais remotos que o homem faz festa” e continua

De uma maneira geral, a festa é tratada como fenômeno social que possui regras, leis e uma lógica própria que é identificada à cerimônia, ao lúdico, ao extraordinário. Portanto, apesar da vasta dimensão que a terminologia atinge, assim como a grande diversidade desse tipo de manifestação, a literatura indica que a festa acompanha o homem em todos os tempos e civilizações.

As festividades expressam visões de mundo e são dotadas de significados simbólicos para aqueles que compartilham daquele momento. Durante a realização das festas, valores são reafirmados, alianças são feitas, desfeitas e refeitas, existe toda uma dinâmica que exerce sentidos na vida daqueles que se fazem presentes. Além do que, a relação existente entre a natureza e a vida da população tornou possível uma relação entre a festa e a religião, quando o ser humano passou a atribuir a esta a explicação de fenômenos até então incompreensíveis, permitindo as religiões constituir a base de celebrações festivas (MAIA, 2000, p.252).

A religiosidade dos moradores de Caiana dos Crioulos é um elemento que se torna bastante visível e se materializa, de acordo com dona Edite (2014) enquanto “*tradição herdada dos antepassados*” pelos moradores. Nesse sentido, de acordo com Mata (2010, p.74) a religião é entendida como uma forma de linguagem, em que a elas são atribuídos valores e visões de mundo que permitem a seus praticantes atribuir significados e sentidos

para a sua vida e, até mesmo um pós-vida, no qual alguns rituais são necessários durante esse processo.

Sendo assim, seguindo uma espécie de lógica biológica, associada com as práticas religiosas da dos moradores da comunidade, analisaremos os rituais de nascimento, batismo, casamento e velório ocorridos na comunidade de Caiana dos Crioulos, tendo como base as fontes orais colhidas na pesquisa de campo.

Uma festividade ocorrida em Caiana dos Crioulos que está relacionada ao momento dos nascimentos é conhecida na comunidade como *cachimbo*. Estes acontecem geralmente entre “oito e quinze dias” após o nascimento da criança, quando os padrinhos⁹⁵ que recebem “essa responsabilidade de somar com os pais” devem contribuir com uma “cestinha, da maneira que ele[s] pode[m]” (ELZA, 2014), ou seja, os padrinhos tem uma função social de extrema relevância para a comunidade, criando um elo com a família e fortalecendo os laços sociais.

Dona Edite (2014) afirma que a madrinha fica responsável por entregar pessoalmente a cestinha na casa da sua comadre, “a madrinha vai na casa daquela cumadre. Ela leva uma galinha, ela leva uma feira pra ela de tudo, açúcar, sabão, sá, fósforo, bolacha, arroz”.

Elza afirma ainda que a preocupação maior do *cachimbo* consiste nas consequências do “dia d”, ou seja, o momento exato que a criança chega ao mundo, pois é exatamente nesse período que os pais das crianças precisarão da ajuda da comunidade. De acordo com Elza (2014) os padrinhos têm “essa preocupação da tradição”, que também pode ser estendida a doação de uma galinha, a qual pode tanto servir de alimento para os pais, como pode ser dada de presente para a criança, porque

[...] hoje como as coisas estão mais modernas, com mais facilidadezinha, ai geralmente a mãe pega aquela galinha e deixa pro filho, que nasceu. Então a galinha é do filho, que não tem muito essa necessidade de pegar a galinha, matar e comer.

Além da cestinha e da galinha, bebidas também são adicionadas para a comemoração, então o “*cachimbo*” consiste na entregue dos presentes por parte dos padrinhos e em uma posterior celebração, onde “chama os vizinhos, ai os vizinhos vão e vão celebrar aquele nascimento daquela criança que vem ao mundo”. De acordo com Elza, outra forma de se comemorar a *tradição* do *cachimbo* consistia em ajudar os pais

⁹⁵ Na tradição católica a prática do apadrinhamento possui uma força considerável, pois o padrinho é uma espécie de “novo” pai da criança.

nas tarefas diárias uma vez que a mãe se encontrava impossibilitada de realizar tais tarefas devido ao resguardo. Antigamente, quando uma mulher dava à luz a uma criança, os seus vizinhos deveriam presentear-lhe com lenha, os vizinhos deveriam “ir lá na mata”, depois “tirar um fecho de lenha” e caso tivessem os recursos necessários, “botar num animal” ou então “levar na cabeça” e levar para a casa da nova mãe, “chegar lá com todo prazer para presentear aquela mulher que tava no período de repouso”, esse era o presente geralmente dado às mulheres de Caiana quando davam a luz.

Elza também destaca outra forma que as mulheres de Caiana poderiam se ajudar, geralmente as mulheres pegavam uma lata com água, “um pote d’água, que era pote mesmo, muitas vezes fabricados na comunidade” e caminhavam até a cacimba e após encher os potes de água “enchia a casa d’água”. Por fim, Elza (2014) destaca uma última forma de celebração dos nascimentos ocorridos em Caiana dos Crioulos, quando as mulheres da comunidade tinham o costume de ajudar a sua companheira que tinha acabado de gerar uma vida

Outra a mulher pegava, não ia levar a água, mas chegava lá e dizia “cumade, o que é que tem pra fazer?”. Ela diz “minha filha, pois tá ali, um monte de roupa dos meninos que tá tudo suja”. Pronto, pra ela era prazer, pegar uma bacinha, botava aquelas roupas dentro e ia com uma caçimba, ou aquela água mesmo que as outras já tinham trazido e ia lavar aquela roupa, aquela bacia de roupa, eram os presentes, a forma de comemorar o nascimento, era essa.

Elza (2014) finaliza sua fala afirmando que essa *tradição* foi bastante modificada em Caiana, pois hoje “acontece [comemoração], mas muito [ênfase] diferente. Hoje ninguém se leva mais lenha, hoje ninguém se leva mais água, hoje ninguém se lava mais a roupa de ninguém, cada um que se cuide, né?”. Mais uma vez percebemos que a *tradição* da comunidade está relacionada a uma função identitária, que tem como marca principal a noção de pertencimento e ajuda mútua.

Seguindo a tradição católica, bastante forte na comunidade, após o nascimento, as crianças devem ser batizadas seguindo os rituais propostos por essa religião. Em Caiana dos Crioulos as crianças são batizadas, de acordo com dona Edite “às vezes com seis mês, às vezes com três mês”, esse acontecimento também se torna outra *feita* na comunidade e é entendida pelos moradores como uma *tradição* de Caiana.

Elza (2014) ressalta que aconteceram algumas modificações na forma de batismo das crianças de antigamente para a forma como acontecem hoje, “Logo o pessoal tinha mais um cuidado, pra batizar. A criança adoecia, chamava os padrinhos e batizava ali com

medo daquela criança não morrer sem o batismo. Né?’. A preocupação do batismo das crianças está ligada ao ensinamento católico de que para adentrar ao paraíso os fiéis devem deixar de ser pagãos, ou seja, batizarem-se no catolicismo, daí o medo dos pais de que aquela criança, quando adoecia, morrer sem receber o sacramento.

Exemplificando as diferenças ocorridas nas formas de batismo que acontecem em Caiana dos Crioulos, Elza vai demonstrar que atualmente os moradores esperam mais tempo para batizar os seus filhos, primeiro porque pressupõe-se que as condições sanitárias daquela comunidade melhoraram em relação ao passado, e segundo porque de certa forma se torna mais prático para os pais realizar uma *feira* só, a comemoração do batismo e o aniversário dos filhos.

Hoje o pessoal deixa completar 1 ano, deixa completar 2 anos, né? Que é pra ficar maior, que é pra tirar foto de pose (risos), comprar uma roupa mais bonita, mais charmosa, né? Ai já vem batizado com comemorações de aniversário. Já soma tudo, eu mesmo batizei a Rute [minha filha] com um ano, batizei ela com um ano, fiz questão de deixar com um ano pra gente comemorar (risos) o batizado e o aniversário, e realmente, eu batizei ela no sábado, e no domingo eu comemorei o batismo e um aninho de vida. Foi batizada aqui [em Alagoa Grande]. (Grifo nosso).

A importância do batismo enquanto uma *feira* fica evidente na fala de Elza. Neste momento a criança começa a fazer parte do grupo religioso da comunidade, uma esfera de extrema relevância para a composição social do grupo. Da mesma forma, também percebemos essa compreensão e importância deste ritual na fala de dona Edite (2014)

Aí pronto, aí às vezes com seis mês, às vezes com três mês, depende do tempo que a mãe quiser batizar aquele menino, aí vai ser outra festa, faz que nem o ditado, uma festa de carne, arroz, macarrão, faz que nem o ditado, farofa, aquela festa toda, bebida, cerveja, guaraná, o que tiver, o que a pessoa puder levar, leva.

Após está inserido nos rituais católicos, outro momento se torna emblemático na vida religiosa e de comunidade dos moradores de Caiana dos Crioulos, o casamento. Tendo o primeiro registro, de alguém de fora da comunidade, feito por um padre (ZADRA, 1997), a cerimônia já causava interesse por quem a acompanhava justamente por ser uma festividade bastante característica da comunidade, além de se configurar

como uma *tradição*, herdada dos antepassados, e preservada⁹⁶ pelos moradores da comunidade.

Dona Edite (2014) demonstra como eram realizados os casamentos na comunidade na época de sua juventude, entre as décadas de 1960 e 1970, onde de acordo com ela “todos do meu tempo”, ou seja, todos os moradores de Caiana, na data do casamento, deixavam a comunidade de madrugada, ainda por volta de 1 hora da madrugada, e desciam caminhando em direção à Igreja de Nossa Senhora da Conceição, localizada em Alagoa Grande, onde seria celebrado o casamento.

A duração do trajeto demorava, geralmente entre 4 ou 4:30 horas de viagem, de acordo com dona Edite (2014) “porque ia devagazinho no caminho”, além do que, geralmente, levavam algum animal de carga para guardar as roupas da festa. Quando chegavam na cidade, por volta de 5:30 da manhã, o grupo se dirigia para a casa de algum amigo ou parente, para se trocar e poder ir para igreja. Quando a cerimônia era realizada, o grupo “vinha simhora de pé”, ou seja, deixava Alagoa Grande e retornava para Caiana dos Crioulos, quando as festividades e comemorações da união começariam.

Atualmente a forma de organização das festividades do casamento ainda se mantém como eram antigamente, adquirindo *status* de *tradição* para a comunidade, conforme é perceptível na fala de Elza (2014), quando a mesma afirma que “Casamento eu ainda tiro o chapéu, porque ainda acontece assim de uma forma muito legal. Tem umas mudançinhas porque não tem como não tem né? Mas ainda preservamos essa tradição, né?”.

Imaginar que as comemorações do casamento se encerravam no momento do “aceito”, ou seja, quando o padre, conforme mencionou Elza (2014) “amarrava os noivos”, é um equívoco, pois elas realmente iniciavam quando os noivos retornavam para Caiana dos Crioulos. Geralmente os casamentos têm duração de 3 dias, *tradição* que se mantém em uma época anterior à dona Edite, que ela também vivenciou e que perdura até os tempos de hoje, com os preparativos sendo iniciados na sexta, perpassando o sábado e finalizando no domingo, com um café da manhã.

⁹⁶ De acordo com a pesquisa de campo, apenas uma mudança ocorreu na forma como ocorrem os casamentos, pois antigamente os noivos e convidados do casamento desciam para a cidade de Alagoa Grande a pé e, atualmente, eles vão de carro, moto ou *kombi*, fora isso, as demais formas de apresentação das festividades permanecem do mesmo modo.

Os três dias são diferenciados, a sexta é direcionada tanto para os preparativos das comidas como para uma espécie de aquecimento, com sanfoneiro e pé de serra. De acordo com Elza (2014)

Logo começava na sexta-feira, eram três dias de festa, sexta, sábado e domingo. Na sexta já começava o sanfoneiro, pé de serra, animando, né? As matanças dos animais, que fosse boi, que fosse cabrito, que fosse porco, galinha e... No sábado como ainda é hoje. Sexta é a matança, né? Os primeiros preparativos daquelas comidas, né? Já dá uns primeiros passos, fazer a escolha dos arroz, pregar as galinhas pra matar no pau, as vezes dá uma fervura, uma refogada, fazer mais alguma coisa, aí no sábado já tá mais fácil, aí o pessoal, os noivos, os companheiros dos noivos, os padrinhos do noivo, vêm até aqui na cidade.

Após a realização do casamento, que geralmente acontece às 10 horas da manhã do sábado, o grupo fica na cidade até por volta do meio dia, ainda resolvendo algumas questões como compra de presentes para os noivos e as bebidas que serão comercializadas mais tarde, durante o período noturno da festividade. Elza afirma que um dos centros das atenções das festas de casamento que ocorrem em Caiana dos Crioulos é o *botequim*, que ocorre no sábado, “um lugar que, vai colocar aquela bebida lá pra vender a noite, no forró, lá em cima [em Caiana dos Crioulos]. A festividade é tudo lá”.

Os convidados se dirigem para a casa da noiva, fazem uma fila para presentear a noiva, “abraçando a noiva, dando os parabéns a noiva”, e posteriormente são iniciados os “comes e bebes”. Após isto, alguns geralmente descansam um pouco para “depois das 10 horas da noite” se dirigirem para o forró, onde de acordo com Elza (2014) “o gás chega é grande”. A celebração do casamento “vira a noite”, adentrando na madrugada do sábado para o domingo, quando aqueles que estão comemorando muitas vezes ficam acordados até o amanhecer do dia e aqueles que não conseguem ter tanta disposição, são acordados, posteriormente, para compartilharem de um café da manhã, oferecido pelos pais da noiva, ainda em ritmo de festividade.

A importância que as festividades do casamento exercem na *memória coletiva* em Caiana dos Crioulos também se faz presente nas canções do coco de roda e na ciranda, conforme podemos perceber em *Tomar Banho*, “Fui tomar banho com a aliança no dedo /morena eu tive medo, pra ela não mariar. / Sai de lá, deixei a maré enxendo, deixei a moça correndo de maiô na beira mar”.

Além dos casamentos, outra prática que ocorre em Caiana dos Crioulos e que se caracteriza como *tradição*, por parte dos seus moradores, é o momento dos velórios, onde aconteciam as práticas das excelências. Os velórios em Caiana dos Crioulos constituem-

se em umas das tradições que mais foram sendo deixadas de lado ao longo do tempo. Sobre essa questão da modificação nas formas como ocorrem os ritos do velório, Elza (2014) afirma que “o velório mudou muito” e geralmente se fazem presentes “só quando pega aquelas famílias mesmo, vamos dizer assim, com idade elevada”.

Existe uma espécie de choque de geração entre a prática das excelências, de um lado existe os “mais velhos” que buscam manter viva essa *tradição* e do outro um grupo mais novo que não quer que as excelências sejam rezadas. De acordo com dona Edite (2014)

Tem uns dize “eu não quero que reze”, outros diz “eu também num quero, pru mode de ficar na lembrança”. Que fica na lembrança, que excelência num é que nem, que nem os benditos que a gente escuta pela igreja. Excelência é mai pesada, mai penosa.

Quando os moradores de Caiana dos Crioulos celebravam o velório, existia a prática da excelência, onde, conforme menciona dona Edite (2014) “antigamente se passava uma noite todinha cantando num velório. Tinha uma tradição que chamava excelência”. As rezas eram alternadas, sendo iniciadas com as excelências, que duravam até a meia noite, após a meia noite, era rezado o “terço”, depois do “terço” ser rezado, iniciava o “ofício da mãe de deus”, para ser reiniciada a reza da excelência, até o dia amanhecer. O ato das excelências durava a noite toda, adentrando na madrugada e perdurando até o dia amanhecer, quando os entes se dirigiam para o cemitério, ainda cantando as excelências. Dona Edite (2014) relata que uma das principais características que fora modificada, além da prática de excelência, diz respeito à forma como o morto era transportado

O morto na, faz que nem o ditado antigamente era, ia numa rede as pessoas que falecia, ia se enterrar na rede lá naquela Alagoa Grande, daqui pra lá pelos braços do povo. [...] Desciam com ele. Faz quem tato era aquela caminhada de gente, parecia festa até uma festa de casamento.

A excelência, ou seja, a prática de cantar a reza para velar os mortos, ainda acontece em Caiana dos Crioulos, porém, de acordo com dona Edite ela tem ocorrido com menos frequência do que outrora. Uma das excelências que geralmente são cantadas nos velórios foi demonstrada durante a pesquisa de campo por dona Edite, entretanto, antes de realiza-la a mesma fez uma ressalva “agora faz que nem o ditado só é meia pesada, to achando uma mais fraca, porque agora que veio na lembrança foi uma meia penosa”,

demonstrando a importância tradicional que esse ritual exerce na cosmovisão dos moradores. Segue a excelência

“Maria gemia sentindo uma grande dor. Com três cravim na boca de Nosso Senhor. Com três cravim na boca de Nosso Senhor. O que fulo cheirosa só é a maravia. Chorava José e gemia Maria. Maria gemia sentindo uma grande dor. Com quatro cravim na boca de Nosso Senhor”. Aí começa do primeiro cravo. Porque eu num quis começar do primeiro. Aí vai até doze. Aí é muita gente, faz que nem o ditado uns responde “Maria gemia” e outros já responde o “o cravo na boca”. [...] Vai até as doze. Excelência é até doze estrofe ou até quinze.

A *cultura* se materializa como elemento norteador das práticas realizadas pelos moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos, pois, além da estética e ancestralidade negra, percebida no fenótipo dos moradores, outros elementos se destacam como intrínsecos à comunidade. Conforme fora demonstrado, além das *tradições* ocorridas na esfera do sagrado em Caiana dos Crioulos, outras práticas também ganham destaque na comunidade, as quais nesse trabalho denominamos de o “som de Caiana”. Nesse sentido, dentre as práticas realizadas, por parte dos moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos, que se caracterizam e são percebidas tanto por parte dos moradores como por parte daqueles que não fazem parte da comunidade, como elementos formadores de uma cultura quilombola, destacam-se a ciranda e a dança do coco de roda.

O momento da realização desses eventos ganha um lugar de destaque no cotidiano da comunidade, um lugar à parte do dia a dia de trabalho na roça, um momento único e especial, uma festa onde as identidades dos moradores são (re)afirmadas perante os seus pares, bem como para aqueles que não fazem parte do seu convívio, como é o caso das apresentações que ocorrem fora da comunidade, além disso, no momento em que os moradores dançam o coco e a ciranda, existe uma ligação com o seu passado, mantendo as tradições que foram deixadas pelos antepassados.

A ciranda e o coco de roda são elementos e espaços onde os seus participantes (re)afirmam, além de sua identidade étnico-racial, suas identidades religiosas, de gênero, espacial e fortalecem seus laços de sociabilidade (LUIZ e SOUZA, 2009, p.10), bem como fortalecem a identidade e sua percepção enquanto quilombolas. Apesar de estarem relacionados entre as práticas culturais na comunidade de Caiana dos Crioulos, existe uma

diferença entre a Ciranda⁹⁷ e o Coco de Roda⁹⁸. D'amorim e Araújo (2003, p.122) caracterizam a Ciranda da seguinte maneira

[...] agarrados pelas mãos ou pelos dedos, braço com braço, totalmente estendidos ou encolhidos; usam, ocasionalmente, também, colocar uma mão para trás. Pode ser observado um jogo de corpo para frente e para trás, entrançamento de pernas, movimento de braços que se elevam para o alto e para baixo. Também podem ser verificados um leve dobrar de joelhos, requebros, passos de lado, balanceamento de corpo, braços, cabeça e ventre.

Portanto, a ciranda se caracteriza como um tipo de dança que é praticado tanto por homens e mulheres quanto crianças, a mesma é composta por uma roda, onde os cirandeiros dão passos que se alternam entre para fora e para dentro do círculo, comandados por uma música que é puxada pelo mestre-cirandeiro e os participantes respondem ao mesmo. Já o Coco de roda, para D'amorim e Araújo (2003, p.113) é caracterizado como

O Coco é uma dança de roda, com um casal no centro que se reveza com os demais, um após outro. Os formadores do círculo de dançarinos, pisam forte no solo, batem palmas e, vagarosamente, circulam, ao mesmo tempo em que giram o corpo de um lado para outro. O casal, no centro, é mais ousado, dando volta completa em torno de si e encontrando-se em umbigada.

E de acordo com Ayala e Ayala (2000, p.31), em uma pesquisa que teve como objetivo demonstrar uma espécie de mapeamento⁹⁹ do Coco na Paraíba perceberam que

A brincadeira do coco tem sido encontrada no espaço urbano da capital e de cidades do interior da Paraíba, na área litorânea de maior ou menor densidade populacional em que é grande a concentração de pescadores e trabalhadores rurais de usinas ou de plantações de coco, na zona rural

⁹⁷ D'amorim e Araújo (2003, p.125) demonstram que a explicação mais plausível para a origem do nome ciranda é advinda do vocábulo árabe *çarand*, “que significa encadear, enlaçar, tecer uma coisa”, além do que também é caracterizado como “um instrumento de madeira para peneirar o cascalho”. A partir da segunda metade do século XX, os dicionários “como o de Artur Griz, 1950, Jaime Seguir, 1962, Caldas Aulete, 1968 e Aurélio Buarque, 1975, incluem o nome *Ciranda* dando dois significados: 1. Peneira grossa para peneirar grãos e areia ou 2. Dança popular de roda”.

⁹⁸ D'amorim e Araújo (2003, p.113) afirmam que o Coco “é dança executada em todo Brasil, embora no Sul tome a designação de Samba ou Pagode; no Norte, de Carimbó e no Nordeste, de Coco, mas com as mesmas características”. Ressalta também a variação de como é denominado no Nordeste, como “Coco de Ganzá, Coco de Roda, Mineiro Pau, Coco Praieiro etc.”

⁹⁹ De acordo com Ayala e Ayala (2000, p.30) os pesquisadores encontraram cocos em “Santa Luzia, Pilar, Utinga (município de Mulungu), Guarabira, Vertente e Caiana dos Crioulos (município de Alagoa Grande), Várzea Nova e Forte Velho (município de Santa Rita), bairros do Monte Castelo e Camalaú, Praia do Jacaré e Praia do Poço (município de Cabedelo), Fagundes (município de Lucena), Jacaré de São Domingos (próximo à Baía da Traição, município de Rio Tinto), Praia de Jacumã e Gurujá (município do Conde), além de diversos locais do município de João Pessoa (Torre, Bairro dos Novais, Alto do Céu, Porto de João Tota e Praia da Penha).

de cidades do interior, em assentamentos de trabalhadores rurais, em **comunidades negras isoladas** e em aldeias indígenas. (Grifo nosso)

Nesse sentido, o coco-de-roda se caracteriza tanto como um dança de roda como em fileiras mistas, onde existe uma linha melódica cantada pelo tirador, também chamado de coquista, em que da mesma forma que a anterior, o refrão é respondido pelos dançadores. Ayala e Ayala (2000, p.37) perceberam uma preferência daqueles que dançam tanto o Coco quanto a Ciranda

Há também uma preferência pela ciranda em várias localidades visitadas. São raros os grupos que só dançam cocos, sem alterná-los com a ciranda, dança muito popular na Paraíba e no Nordeste. Segundo alguns depoimentos, os cocos aparecem depois da meia noite. Antes, só ciranda.

A primeira expressão do *som de caiana* que ficou conhecida para além dos limites da comunidade, diz respeito à Bandinha de Pífano existente em Caiana, também conhecida como Banda Cabaçal, que teve seu primeiro registro na reportagem “Um Quilombo Esquecido” de Falconi (1949).

Fotografia 8: Banda de Pífano de Caiana em 1949.



Fonte: Correio das Artes (1949, p. 8-10).

Na fotografia 8, podemos perceber a composição dos membros da banda, bem como os respectivos instrumentos que cada membro tocava. De acordo com dona Edite

(2014), a banda era formada por 7 membros, todos homens, Firmo, Vital, Zé Januário, Heleno, Antonio, Zé João e Anizo, no qual dois membros tocavam pífanos de taboca, um tambor, uma caixa, uma zabumba, um triângulo e um prata. Essa banda perpassava a *memória coletiva* da comunidade porque foi a primeira forma de cultura de Caiana que ganhou projeção para além dos limites de Alagoa Grande, onde seus membros conseguiram se apresentar, inclusive, em Brasília¹⁰⁰ e São Paulo, como também outras localidades mais próximas, como João Pessoa e Pilões.

O líder da banda, seu Firmo, ganhou uma projeção na comunidade devido a sua atuação como membro da banda, além de permanecer na *memória coletiva* dos moradores quando a escola da comunidade foi batizada com o seu nome, Escola Firmo Santino. Dona Edite (2014) relata que um neto do antigo líder do grupo pretendia retornar com uma banda, mas “foi simbora pro Ri¹⁰¹ ai casou e acabou com a bandinha”, mas que mesmo assim “ele disse que ainda tem, o sono dele ainda é vim paqui [Caiana dos Crioulos] pra reformar essa banda de novo. Eu disse ‘vem meu filho, vem que a gente está precisando’”.

Além das cidades que foram citadas, o circuito percorrido pela banda também se fazia presente nas festividades e celebrações ocorridas na comunidade, assim dona Edite relembra que sua mãe “rezava uma novena de Nossa Senhora da Conceição todo ano e todo ano era ela [a banda] quem tocava lá em casa”, na época de sua juventude, em meados dos anos 1960 e 1970.

Dona Edite (2014) relata ainda que as gerações futuras, os filhos e os netos dos membros originais, optaram por não dar continuidade ao grupo, fazendo com que a *tradição* da “bandinha de pífano se perdesse” com a morte dos mesmos e fosse deixada de lado por parte dos membros mais novos da comunidade. Esse declínio da bandinha de pífano é rememorado por Elza (2014),

A bandinha de pífano, houve época que fizeram muitas apresentações, antes mesmo do grupo de ciranda, existia a banda de pífano que foram várias vezes pra outras cidades, inclusive, Brasília, São Paulo, todos eles né, chegaram a ir. Agora né, depois que a bandinha ficou sem se apresentar pra fora, aí então veio essa questão da, das cirandeiras, o grupo de ciranda.

¹⁰⁰ Na visão dos moradores, conforme dona Edite (2014) destaca, o antigo prefeito de Alagoa Grande, João Bosco, que ela se refere como “dotô Bosco”, foi o responsável por dar visibilidade à Caiana e a sua cultura, viabilizando o deslocamento do grupo em um avião para tocar em outras localidades, como foi o caso de Brasília. A importância dessa figura política na comunidade é relevante para os moradores porque, de acordo com a mesma, foi através dele que “as primeiras pessoas daqui que andô de vô pra Brasília”

¹⁰¹ Geralmente quando os jovens de Caiana dos Crioulos completam 18 anos, migram para o Rio de Janeiro buscando emprego e construir uma vida melhor, conforme foi evidenciado durante a pesquisa de campo (2014).

Durante a gravação do CD *Caiana dos Crioulos*¹⁰² (2013), uma fala de Seu Zuza se torna emblemática. Quando aquele grupo se reuniu para gravar o CD a prática de reunir tanto o novo grupo das cirandeiras, que passava a se destacar na comunidade, como as antigas práticas da banda de pífano, Seu Zuza é transportado para um passado não tão distante, onde as *tradições* da comunidade são vivenciadas e, novamente, ele pode se tornar mais próximo dos seus antepassados. De acordo com ele, aquele momento “O que significa é um grande divertimento, tudo pessoal se alembando dos tempos antigo que nós brincava, né?”.

Outra materialização do *som de Caiana* pode ser percebida nos Cocos, prática interna da comunidade que remete a tempos imemoriais e que foram registrados no ano de 1993 por um grupo de pesquisadores comandados por Ayala e Ayala (2000). O grupo de pesquisadores conseguiu registrar 5 cocos, no dia 14 de fevereiro de 1993, que eram entoados na comunidade e foram registrados na obra. A transcrição dos mesmos segue um padrão, na espécie de um diálogo, onde o C corresponde ao cantador e o R diz respeito a resposta entoada. “R – Abalancei balancei / Balanceei balançar / C – Eu vou bater o baião / até a barra chegar”.

Outro Coco que fora registrado na pesquisa de Ayala e Ayala (2000, p.205) é o coco de caninana, “C – Ô caninana / que cobra é? / R – Eh caninana / Que cobra foi?”, esse Coco adquire um diferencial pois os pesquisadores tiveram o cuidado de registrar a fala dos moradores João Maria e Dona Cecília, onde eles explicam a dança, conforme pode ser percebido

João Maria – Aí eles pegam uma garrafa de bebida bota no meio...

Dona Cecília – Para ser a cobra né?

J.M – Sim, pra ser a cobra, pra todo mundo ficar arrodeando aquela garrafa... aquela garrafa. Se botar abaixo aí... vamo’ beber. [...]

D.C – Então João Maria fica duas pessoas no meio que é pra que a garrafa não vire, né? [...] Não é duas pessoas numa roda pra derrubar aquela garrafa que tá no meio, né?

J.M – Era qualquer um que entrasse pra dentro da roda pra derrubar a garrafa. [...] Aí antigamente as brincadeiras era essa. Chegava os mais velhos que não tinha vergonha, não se importava aí todo mundo danç..., brincava. Mas fazia. O coco de roda, não tinha ciranda não, era só coco, era só coco. Agora devido as cirandas foi que perdeu-se... até coco de roda. Vez por outro é que eu me lembro de um já hoje eu me lembrei desse. Já era dos velhos.

¹⁰² Fruto do projeto Memória Cultural da Paraíba, organizado pela cantora Socorro Lira.

Na obra como um todo são registrados 5 cocos¹⁰³ que dizem respeito aos moradores de Caiana dos Crioulos. Dentre eles destacamos o Coco “mineiro pau”, onde é abordado a questão do trabalho

R – ô mineiro pau mineiro ô
 C – Vou-me embora vou-me embora
 R – Ô mineiro pau...
 – É segunda-feira que vem
 – Ô mineiro pau...
 – E quem não me conhece chora
 – Ô mineiro pau...
 – E que dirá quem me quer bem
 – Ô mineiro pau...
 – Ai menina deixa de mão
 – Ô mineiro pau...
 – E não te ponha a’maginar
 – Ô mineiro pau...
 – E quem magina cria medo
 – Ô mineiro pau...
 – E quem tem medo não vai lá
 – Ô mineiro pau...
 – Eu vou-me embora eu vou-me embora
 – Ô mineiro pau...
 – E como assim foi a baleia
 – Ô mineiro pau...
 – Eu tenho pena de deixar
 – Ô mineiro pau...
 – E quem é bom por terra alheia
 – Ô mineiro pau...
 – E o meu nome é João Maria
 – Ô mineiro pau...
 – E doze hora é meio-dia
 – Ô mineiro pau...
 – Êta feitor pra trabalhar
 – Ô mineiro pau...
 – Ai é na foice, é no machado
 – Ô mineiro pau...
 – E é em tudo que brota
 (Caiana dos Crioulos, 14/02/1993)

O lugar do *som de Caiana* que estava vago desde as apresentações da bandinha de pífano, que “ficou sem se apresentar pra fora” foi ocupado agora por um novo grupo que passava a se destacar e ganhar prestígio nas festividades e eventos das quais participavam os moradores de Caiana dos Crioulos, ou seja, o grupo de ciranda¹⁰⁴, formado,

¹⁰³ Ver anexo.

¹⁰⁴ É impossível datar o surgimento da Ciranda em Caiana dos Crioulos, pois de acordo com as fontes obtidas durante a pesquisa de campo (2014), as entrevistadas relatam que dançavam ciranda ainda quando

especialmente, por mulheres da comunidade de Caiana. Elza (2014) relata que a formação dos grupos ocorreu devido a participação do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, conhecido também como Margarida Maria Alves, e

[...] elas vinham, pra esses encontros, ou seja, ia pra esses encontros e lá sempre tinha essa necessidade, como qualquer evento hoje, precisa de uma dinâmica, né? As vezes a pessoa muito tempo sentado, precisa de uma dinâmica, respirar, fazer algum movimento, sei lá. Então vinha aí as mulheres de Caiana animava sempre com uma, é... Uma música, da Ciranda.

Nesse sentido percebemos que a formação do grupo das cirandeiras não foi uma imposição *de fora* da comunidade ou, até mesmo, uma tentativa de substituir a bandinha de pífano, pelo contrário, a formação do grupo ocorreu de forma espontânea, quando aquelas mulheres se reuniam para discutir suas problemáticas e vivências relacionadas ao seu cotidiano. As cirandeiras começaram a se destacar nessas reuniões e passaram a chamar a atenção tanto dos membros da organização, como da prefeitura, que percebeu a necessidade de comprar instrumentos que fossem próprios do grupo, embora já existisse os instrumentos na comunidade, mas “o animador da ciranda que tinha o bumba, mas aquele bumba era dedicado só os eventos da comunidade. Até então, não se fazia Ciranda fora”.

A compra dos instrumentos se torna uma espécie de divisor de águas na história do grupo das cirandeiras, pois a partir dessa situação, o grupo passa a ter uma certa autonomia e começa a se destacar nas festividades. Nesse momento, “a partir da década de 2000 o grupo de coco de roda e ciranda passou a apresentar-se com maior frequência, em eventos culturais, políticos e acadêmicos” (SANTOS, 2014). Sobre essa questão, Santos (2014, p.273) afirma que

De atividade voltada para o lazer comunitário e eventuais participações em eventos políticos até a **década de 1990**, a brincadeira dos cocos, em Caiana dos Crioulos, passou por importantes **ressignificações na década de 2000**, quando os espaços de performance, externos à comunidade, **foram ampliados** e as narrativas de reforço à **ancestralidade negra** encontraram maior ressonância, principalmente, no meio acadêmico. A implantação das políticas públicas de cultura, em nível estadual e nacional, também contribuiu para essa nova realidade. (Grifos nossos)

De acordo com dona Edite (2014), todas as canções que são entoadas por parte dos grupos foram repassadas pelos seus antepassados, “meus pais diziam que essas coisas

eram pequenas, e que os seus pais relatavam que até seus avós também já dançavam, tendo aprendido, provavelmente com as gerações anteriores.

já vêm das primeiras gerações”. A importância das cirandas é percebida pelos moradores da comunidade, sobretudo para aqueles que participam de alguma atividade relacionada às práticas culturais da comunidade, como é o caso de Elza (2014). Para ela a ciranda praticada pelos seus antepassados tinha uma função específica, divertir, tornando a vida, naquele momento, mais leve.

[...] a ciranda foi no sentido de distração, de distrair. De ter uma vida melhor, naquele... Pelo menos naquele momento, daquele círculo daquela ciranda, um sentido de um lazer. E eu acredito que hoje ainda é isso. A gente nessa hora se torna um lazer pra gente a Ciranda.

O conteúdo lírico das cirandas e dos cocos de roda são direcionados as mais variadas esferas que compõe as vivências dos moradores da comunidade, desde práticas relacionadas ao trabalho, como *A Lavadeira* e *Xô Lavadeira*, perpassando por questões afetivas *Rosa* e *Meu relógio na parede*, religiosas, como *Bendito de São José* e *Bendito de Nossa Senhora da Conceição* e até mesmo a própria prática da ciranda, como *Velho Cirandeiro* e *Morena Jardineira*.

Mediante o que foi exposto, acreditamos que a formação dos grupos de cirandeiros se torna uma *tradição* na comunidade, onde suas apresentações se configuram como *festas* e onde a *etnicidade* dos moradores de Caiana dos Crioulos é reafirmada perante os seus iguais e os diferentes, caracterizando-os como *grupos étnicos*. Nesse sentido, acreditamos que o *Coco Rosa Roseira* resume esse posicionamento, então “Ô rosa roseira, ô rosa rosetá, menina abre essa roda, que o Coco vai começar”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O elemento norteador da nossa pesquisa diz respeito à tentativa de responder à uma questão central “Quem poderia ser considerado um quilombola? ”. Partindo dessa premissa, nossa pesquisa teve como objetivo principal compreender o processo de construção e transformação da identidade de quilombola dos moradores da comunidade de Caiana dos Crioulos, buscando entender em que medida o fato do *ser* quilombola se fez presente nos moradores da comunidade. Ao tentar responder a esta interrogação inicial, sentimos a necessidade de verticalizar a discussão para um outro questionamento, “Como essa nova identidade ressignifica a identidade étnica e racial do ser negro?”.

Conforme fora percebido, a identidade não é algo estático ou imutável, que se mantém *idêntica* com o passar do tempo, a mesma é (re)construída diariamente levando em consideração diversos aspectos, sejam eles provenientes da relação meio/indivíduo ou da percepção do indivíduo em relação a si mesmo. Sob essa ótica de análise, em se tratando da questão da identidade, da mesma maneira ocorre com os moradores da Comunidade Remanescente de Quilombos de Caiana dos Crioulos. Desde a sua gênese, mesmo levando em consideração as transformações ocorridas no âmbito social, a comunidade mantém uma relação de distanciamento entre os moradores *de dentro* X os indivíduos *de fora* da comunidade.

A relação entre a memória do cativo e o processo de formação de comunidades remanescentes de quilombos é um processo bastante sensível. Não raras vezes os antepassados dos moradores ocultam ou se negam a transmitir a explicação de como essas comunidades foram formadas. Esse silêncio em relação a memória pode ser compreendido se levarmos em consideração o estigma da escravidão, em que homens, mulheres e crianças sofreram o julgo do cativo, onde a menção aquele período trazia à tona momentos que desejam ser esquecidos por aqueles que vivenciaram o passado escravista. Dessa forma, uma das alternativas dos antepassados era silenciar, restando relegar aqueles acontecimentos ao esquecimento.

A percepção do que é um quilombo no Brasil fora modificada com o passar do tempo, até chegar à sua definição atual, de um elemento formador da identidade étnica nacional, com valores e modos de agir que devem ser preservadas por essas comunidades tradicionais, após a promulgação da Constituição Federal de 1988. Esta se tornou um marco decisivo na valorização da diversidade étnica e cultural brasileira, uma vez que as outrora denominadas comunidades negras rurais ou terras de preto passaram a ser

reconhecidas enquanto Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs), mediante os Artigos n. 215 e 216, sobretudo o § 5 do Art. 216, o qual ressalta que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Nesse sentido ocorre uma transformação paradigmática do termo quilombo, modificando seu caráter histórico, que tinha como base a definição proposta em 1740 pelo Conselho Ultramarino e que considerava quilombo “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. A valorização, primeiro por parte do Estado e, em seguida, dos moradores dessas povoações, modificou significativamente a forma como os mesmos se percebiam e eram percebidos pelos seus diferentes.

A caracterização de CRQs trouxe à tona a valorização do passado, que anteriormente era enxergado pelos moradores mais velhos enquanto memória do cativo, tornando-se agora memória e símbolo de resistência à uma sociedade opressora na qual homens e mulheres negras, lutando com todas as suas forças e contra todas as chances possíveis, enfrentaram o governo e seus algozes, demonstrando que, embora todos os elementos lutassem contra, não se conformaram com a imposição de escravizados e transformaram seu *status*, fugindo e buscando liberdade em locais longe dos seus algozes.

Essa valorização das memórias do cativo, materializadas na forma de luta no passado contra a escravidão, ganhou força devido ao Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, onde fica evidenciado que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

A luta dos antigos quilombolas ganha nova roupagem no mundo contemporâneo, por se tratar de descendentes de pessoas que no passado enfrentaram tanto a escravidão como os seus algozes, negando a imposição do cativo e que, atualmente, lutam para conseguir através da Fundação Cultural Palmares – FCP, o que é legitimado por lei, a posse de suas respectivas terras. Sendo assim, os moradores das comunidades que desejam ser reconhecidas enquanto CRQs devem ser incluídas na caracterização proposta pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regula o artigo 68 do ADCT, que se baseia, sobretudo, em critérios de auto-atribuição e contam “com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

Vale salientar também que a definição de quilombola se estende não apenas aos negros fugidos na formação dos denominados quilombos rompimento, mas também aquelas comunidades que foram formadas devido à compra ou doação de terras, bem como concessões feitas pelo Estado e também áreas apossadas livremente ou através do regime de aforamento ou moradia. Entretanto, apesar de todo o aparato legal que está ao lado dos quilombolas, o reconhecimento, assim como o processo de titulação e todas as implicações legais decorrentes desse processo, não são tão simples, prologando-se anos para o processo de reconhecimento se tornar efetivo.

Apesar da existência da comunidade de Caiana dos Crioulos em Alagoa Grande, a presença de uma população negra não se restringiu à esta comunidade, sendo necessário, para uma compreensão das mudanças e permanências, analisar o perfil étnico e social da população dessa cidade durante o período em que vingou a escravidão. Nas fontes a que tivemos acesso, o censo de 1872, assim como livros de batismos, foi possível criar um perfil da população negra da cidade durante os últimos anos em que vingou a escravidão no Brasil, o final do Oitocentos.

Nessa perspectiva, a presente pesquisa avança, inicialmente, na historiografia sobre a escravidão no final do oitocentos que fora desenvolvida no interior da Paraíba, demonstrando a presença negra na cidade de Alagoa Grande, englobando tempo-espacos distintos e analisando a presença de homens e mulheres negras e suas ações/negociações para amenizar a condição imposta de cativos, fato que contribui para a historiografia sobre a escravidão na Paraíba, uma vez que não fora encontrado nenhuma pesquisa que aborde a escravidão em Alagoa Grande, tornando o tema inédito.

Além disso, foram apresentadas histórias de vida de pessoas invisibilizadas pela historiografia tradicional que, mesmo na condição de cativos, enfrentaram o sistema opressor e lutaram por melhores condições de vida, como foi o caso do casal Luiz e Francisca, bem como sua filha Josefa ou até mesmo Matias e Agostinha, e sua filha Margarida. A escolha de padrinhos de condições étnicas e sociais variadas por parte dos escravizados, como fora explicado no texto, demonstra a complexa teia de relações sociais em que tais sujeitos estavam inseridos, assim como demonstra a atuação de homens e mulheres negros no interior da Paraíba, visão que nos últimos anos vem sendo estudada pela historiografia.

Um fator que nos chamou a atenção durante a realização dessa etapa da pesquisa, diz respeito ao sobrenome adotado por uma parcela dos escravizados que se fez presente nas fontes, sendo considerável a presença do sobrenome “da Conceição” tanto em

escravizados quanto em uma parcela dos moradores de Caiana dos Crioulos atualmente. Ressaltamos que apesar das fontes não nos garantirem ter uma certeza de ligação entre ambos, partimos do pressuposto de que a Comunidade de Caiana dos Crioulos serviu como escopo para a população liberta, e até mesmo fugida, de Alagoa Grande. Apesar de não chegarmos a uma conclusão sobre essa hipótese, a “faísca” da dúvida foi acesa e nos servirá como norte para novas pesquisas que relacionarão recortes temporais e geracionais na região.

Após o final do Oitocentos nossa pesquisa avança, aproximadamente, 50 anos, emergindo no ano de 1949, ano que se torna emblemático para os moradores, e pesquisadores, da comunidade de Caiana dos Crioulos, pois foi nessa época que fora datada as primeiras fontes conhecidas que fazem referência à comunidade: a reportagem *O Quilombo Esquecido* de Ivaldo Falconi e a conferência realizada por Celso Mariz, ambas no mesmo ano. Nesse primeiro momento a comunidade negra de Caiana é apresentada como “um quilombo esquecido” onde seus moradores, “os pretos de Caiana”, devido as suas características étnicas “apresentam uma nuance pitoresca a paisagem etnológica de Alagoa Grande”. Tanto na reportagem de Ivaldo Falconi quanto na conferência proferida por Celso Mariz, as características étnicas dos moradores são ressaltadas, sendo perceptível um desejo, por parte daqueles que escreveram sobre Caiana, de encontrarem naquela localidade uma comunidade que guardava as características, exatamente iguais ao modo de vida dos africanos no momento pré-diáspórico. Nesse sentido, o ano de 1949 para a comunidade de Caiana é entendido como uma “busca de uma pureza étnica racial” por parte de agentes externos.

A comunidade de Caiana volta a ser visitada, sobretudo, a partir de 2007, chegando ao ápice no ano de 2011, onde foram encontrados 6 trabalhos publicados sobre a comunidade, envolvendo os mais variados temas. Dessa forma, até o presente momento, foram encontrados 21 trabalhos, divididos em dissertações, monografias, artigos publicados em anais de eventos e reportagens jornalísticas, que tem como temática a comunidade de Caiana dos Crioulos, englobando diversos campos do saber como a História, Geografia, Biologia, Música e Linguística. Devido ao número considerável de pesquisas desenvolvidas em Caiana dos Crioulos, existe uma bibliografia rica que aborda os mais variados aspectos dessa comunidade, relacionando, sobretudo, as práticas culturais dos moradores, como a ciranda, e interligando a identidade com o território.

A pesquisa desenvolvida na comunidade remanescente de quilombos de Caiana dos Crioulos é de suma importância para percebemos a diversidade étnica e cultural tanto

da sociedade paraibana como da sociedade brasileira em geral, destacando-se as discussões propostas sobre a valorização da cultura afro-brasileira que por meios variados foram silenciadas e até mesmo negadas, o que acarreta em uma diminuição de uma prática educacional voltada para valores eurocêntricos que, na maioria das vezes, caracterizam-se como uma “cultura alienígena”, pois estão distantes da realidade local, que é tão rica quando à cultura apresentada nos currículos escolares oficiais, dificultando assim a percepção, por parte dos alunos, do seu lugar em âmbito local, nacional e até mesmo em escala global.

Elementos como a história, memória, tradição e práticas culturais da comunidade remanescente de quilombos de Caiana dos Crioulos, bem como os saberes e fazeres dos moradores, que foram transmitidos pelos seus antepassados, tornam-se peças fundamentais de um quebra-cabeças que aos poucos vai sendo encaixado de forma conjunta entre moradores e pesquisadores que adentram no mundo de Caiana, demonstrando assim a diversidade histórica e de sujeitos sociais que compõem a experiência humana.

Durante a realização da pesquisa foi possível perceber uma relação existente entre as hipóteses que explicam o surgimento da comunidade com uma memória de resistência por parte dos moradores. As hipóteses conhecidas na comunidade, quatro ao todo, foram transmitidas pelos antepassados dos moradores e explicam o surgimento de Caiana. Como já foi explicado, nosso objetivo não foi comprovar se essas hipóteses são “verdadeiras”, mas sim como elas foram transmitidas para as gerações futuras, fato que as transformou em memória de resistência, pois em todas as hipóteses levantadas percebemos elementos que tornam o surgimento da comunidade de Caiana como fruto da ação de homens e mulheres negros, que outrora escravizados se rebelaram contra o sistema e negaram essa condição imposta.

Além disso, também foi apresentada pela professora Luciene uma versão, até então inédita, sobre a origem da comunidade, elemento que enriquece as visões sobre Caiana, bem como contribui para as pesquisas relacionadas à comunidade que desconheciam essa quarta hipótese sobre a origem da comunidade.

Além do que, acreditamos que os avanços da pesquisa também se relacionam com a percepção de análise da identidade dos moradores, caracterizados como quilombolas, e percebidos enquanto grupos étnicos, de acordo com o conceito proposto por Barth (2011), no qual a negritude dos moradores não é substituída ou anulada pela identificação como

quilombola, identidade atribuída, sobretudo, a partir do ano de 2005, quando a comunidade foi reconhecida enquanto uma legítima CRQs.

Nesse sentido, em um primeiro momento, conforme fora problematizado também durante conversas com outros pesquisadores, um pesquisador pode achar que essa identidade de quilombola afirmada pelos moradores de Caiana dos Crioulos “veio de fora” da comunidade e foi aceita, ou até mesmo imposta, para os moradores. Perspectiva essa que se demonstrou falha durante a realização da pesquisa, pois os moradores de Caiana dos Crioulos se reconhecem enquanto homens e mulheres negros, adotando, inclusive, a denominação “dos Crioulos” que fora proposta para a comunidade, servindo de diferenciação para outras comunidades rurais da região que não se reconhecem enquanto quilombolas e nem mesmo negros.

Dessa forma a identificação “dos Crioulos” em Caiana não é apenas de base linguística, ela se torna um elemento étnico e, até certo ponto, político, de luta por direitos, por reconhecimento e valorização das práticas culturais e tradições presentes na comunidade que foram perpassadas pelos antepassados e chegaram as gerações atuais. As tradições que foram herdadas dos antepassados de Caiana dos Crioulos se tornam elementos identitários e servem como elementos de distinção da comunidade. Festas se transformam em tradições, práticas do dia a dia que tornam único *ser e pertencer* à Caiana dos Crioulos, elementos que evidenciam as singularidades da comunidade, como a prática do cachimbo – relacionado diretamente com o batismo, que remonta a um tempo em que o termo comunidade era mais apreciado e utilizado pelos moradores, conforme relatam os mais idosos.

A aproximação entre os mundos do sagrado e profano evidencia a religiosidade dos moradores de Caiana dos Crioulos, quando as celebrações de casamento se tornam verdadeiras festas que duram, aproximadamente, três dias, período em que os moradores acordam de madrugada para, literalmente, “descer” até a cidade para realizar a cerimônia e depois “subir” de novo para a comunidade, e a partir de então começar a verdadeira celebração da união dos moradores de Caiana.

O mundo do sagrado também está repleto de tradições que foram deixadas pelos antepassados dos atuais moradores de Caiana dos Crioulos, dona Edite rememora que no tempo de sua mãe, que aprendeu com a mãe dela, que também aprendeu com a mãe e assim sucessivamente, nos velórios dos moradores era comum à prática de excelências. Dona Edite relata ainda que a tradição dos velórios em Caiana dos Crioulos era velar o ente querido durante a madrugada inteira, alternando rezas e, no dia seguinte, ainda

durante o velório, todos os presentes seguiam em direção à cidade de Alagoa Grande para o enterro. Inicialmente o transporte era feito em redes, mas atualmente é feito com o serviço funerário.

Com base no que foi exposto observamos, portanto, que a identidade de quilombola dos moradores de Caiana dos Crioulos é um campo riquíssimo onde se articulam de forma simbiótica memória e tradição. Através das nossas pesquisas percebemos nos moradores uma elucidação de um passado de luta contra as desigualdades de um sistema opressor e que são transportadas para a contemporaneidade, tornando esta relação identitária entre passado/presente em um elemento de luta por direitos, bem como uma valorização étnica de suas singularidades, enquanto negros & quilombolas. Singularidades essas que são transformadas em tradições, pois foram passadas de geração em geração e servem como elo com os antepassados, tornando-se elementos essenciais de compreensão da atual situação da identidade étnica em Caiana dos Crioulos.

REFERÊNCIAS

FONTES

Iconográficas

AGOSTINI, Ângelo. Revista Illustrada. Anno 12. nº 446: Rio de Janeiro, 1887.

_____, Revista Illustrada. Anno 13. N 496: Rio de Janeiro, 1888.

Impressas e Manuscritas

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil 1988.** / [organização, Editoria Jurídica da Editora Mamole]. – Barueri, SP: Manole, 2004.

LIVRO de Batismo nº 1: Freguesia de Nossa Senhora da Bôa Viagem de Alagoa Grande: Arquivo Paroquial, 1862-1864.

PAIVA, R. de; SOUZA, V.R.F. de P. e (Pesquisadores). **Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande-PB. Relatório de Identificação.** Recife, Junho de 1998, digitado.

RECENSEAMENTO, Geral do Império do Brazil, 1872

ZADRA, Luiz. A VIDA VALE UMA FESTA: Crônica de uma festa de casamento em Caiana dos Crioulos, comunidade remanescentes de quilombos no interior da Paraíba. **Revista Sem Fronteiras: A Igreja no Brasil aberta ao mundo.** Nº 251, Junho 1997 – pág. 13

Documentários

O Reino Encantado de Caiana – Filme Documentário. Direção: Ítalo Jones Marinho.

Mulheres Quilombolas de Caiana dos Criolos. História, Identidade, Resistência Cultural e Religiosidade na Arte de Curar.

Jornais:

FALCONI, Ivaldo. Um quilombo esquecido. A Comunidade Rural de Caiana - Um aglomerado negro cujos restos ainda sobrevivem em relativa segregação – seus costumes - propriedade coletiva da terra. **Correio das Artes**, João Pessoa. 25-9-1949. (p. 8-10).

JUNIOR, Audaci. Olhar feminino nos quilombos. **Jornal da Paraíba**, Campina Grande, 9 nov.2013. Vida & Arte, p. 1.

Músicas

Caiana dos Crioulos. Ciranda, coco de roda e outros cantos. Projeto Memória Musical da Paraíba, vol. 1. Produção Socorro Lira, 2003, 1 CD.

Desencosta da Parede: ciranda e coco-de-roda. (Participação: Chico César e Socorro Lira). Memória Musical da Paraíba, vol. 3. Produção Socorro Lira, 2007, 1 CD.

Turantonyo. Caiana dos Crioulos. Faixa 9. Produção Palco Mp3, S/A. [disponível em: <http://palcomp3.com/turantonyo>, acesso em 05 jun. 2013].

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar:** Textos em História Oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALMEIDA, Horácio. **História da Paraíba.** Vol. II. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1978.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado.** 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.

AQUINO, Aécio Villar de. Quilombos e Remanescentes de Quilombos na Paraíba. In: MOURA, Clóvis (Org.). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil.** Maceió: EDUFAL, 2001, p. 255-268.

ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira. [et all] **Cidades Negras:** Africanos, Crioulos e Espaços Urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006.

AYALA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos (Orgs.). **Cocos:** alegria e devoção. Natal: EDUFRN, 2000.

BANAL, Alberto; FORTES, Maria E. P. (Orgs.). **Quilombos da Paraíba:** A realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa: Inprell Gráfica e Editora, 2013.

BARROS, José D'Assunção. **A Construção social da cor:** Diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade,** São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

BERNADINO, Joaze; GALDINO, Daniela (orgs.). **Levando a raça a sério:** ação afirmativa e universidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador.** Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2002.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna:** Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CARDOSO, Luís Fernando Cardoso. Direito e território quilombola na ilha do Marajó. SANZIO, Rafael; ROSEMBERG, Fúlvia; SOUZA, Luís Antonio Francisco (Orgs). **Terra, Território e Sustentabilidade**. São Paulo: Contexto, 2011, p.119-142.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 3. ed. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **A Invenção do Cotidiano**: 1. Artes de Fazer. 16ª ed. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHALHOUB, Sidney. **A Força da Escravidão**: Ilegalidade e Costume no Brasil Oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Antropologia do Brasil**: Mito, História e Etnicidade. São Paulo: EDUSP; Brasiliense, 1986.

D'AMORIM, Elvira; ARAÚJO, Dinalva. **Do lundu ao samba**: pelos caminhos do coco. João Pessoa: Idéia/Arpoador, 2003.

DOURADO, Larissa Bagano. Arranjos Familiares e Redes de Compadrio de Crianças Negras na Freguesia de Nossa Senhora das Neves/Cidade da Parahyba, 1861-1863. **Anais do XVI Encontro Estadual de História**, UEPB: Campina Grande, 2014.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente**: Identidade em Construção. São Paulo: EDUC/ Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FIALHO, Vânia. Caiana dos Crioulos: visitando um quilombo do brejo paraibano. **Observatório Quilombola**. N. 15. Ensaio. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/OQ_temp/pop_ensaio15.htm . Acesso em 26 nov. 2013.

FORTES, Maria Ester Pereira; LUCCHESI, Fernanda. Comunidades quilombolas na Paraíba. In: Maria E. P. (Orgs.). **Quilombos da Paraíba**: A realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa: Inprell Gráfica e Editora, 2013, p.44-62.

FREIRE, José Avelar. **Alagoa Grande**: Sua História. João Pessoa: Idéia, 1998.

GALLIZA, Diana S. **O declínio da escravidão na Paraíba, 1850-1888**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1979.

GERVAISEAU, Henri Arraes. Imagens do passado: noções e usos contemporâneos. In: MORETTIN, Eduardo; NAPOLITANO, Marcos; KORNIS, Mônica Almeida (Orgs.) **História e Documentário**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, p.211-235.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas**: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Ed. Revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____, **A Hidra e os Pântanos**: Mocambos, Quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX). São Paulo: Editora UNESP : Ed. Polis, 2005.

GUIMARÃES, Matheus Silveira; ROCHA, Solange P. O Papel Social de Padrinhos e Madrinhas na Parahyba Oitocentista (1846-1860). **Anais do III Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais**: Olhares diversos sobre a diferença, UFPB: João Pessoa, 2011.

_____, A presença da população africana na cidade da Parahyba do Norte: uma análise a partir dos registros eclesiásticos de batismo (1833-1860). **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**, UFRN: Natal, 2013.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**. Visita à História Contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Tradução Celina Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os Jacobinos Negros**: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. Tradução Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000.

LE GOFF, Jacques. **História & Memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al]. 7. ed. Revista. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LIMA, Fernanda Barboza de. **Comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos**: Um estudo sociovariacionista. 2014. 288 f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2014a.

LIMA, Hezrom Vieira Costa. **Escravidão em Quadrinhos**: Os desdobramentos da História Social nas HQs (1981-2010). 2014. 64 f. Monografia (Especialização em História e Cultura Afro-Brasileira) – Centro de Educação, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2014b.

LIMA, Luciano Mendonça. Os Negros e o Quebra-Quilos na Paraíba Escravista. In: TELLA, Marco Aurélio Paz (Org.). **Direitos Humanos, população afro-paraibana e mulheres negras**. João Pessoa: NEABI/UFPB, 2012, p. 33-38. Cadernos Afro-Paraibanos, Vol. II.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. Os Quilombos na Paraíba Colonial e Imperial. In: TELLA, Marco Aurélio Paz (Org.). **Direitos Humanos, população afro-paraibana e mulheres negras**. **Cadernos Afro-Paraibanos**, João Pessoa: NEABI/UFPB, 2012, p. 39-44. Cadernos Afro-Paraibanos, Vol. II.

JOFFILY, Irinêo. **Notas sobre a Parahyba**. Brasília: Thesaurus, 1977 [1892].

JOUTARD, Philippe. História Oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs). **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 43-62.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na História Oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs). **Usos & Abusos na História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p.15-25.

LUIZ, Janailson Macêdo. **Das Ressignificações do Passado**: As artes da memória e a escrita da história da comunidade remanescente de quilombos Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB. 2013. 191 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2013.

_____. **“Arrocha o Bumba Negada”**: Cotidiano, Tradição e Memórias das Cirandeiras de Caiana dos Crioulos. 2010. 69 f. Monografia (Graduação em História) – Centro de Educação, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2010.

_____; SOUZA, Maria Lindaci G. Caiana, Coco e Ciranda: As Cirandeiras de Caiana dos Crioulos e a arte de (re)inventar as tradições e o cotidiano. **II Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais: Culturas, leituras e representações**. 29, 29 e 30 de Outubro de 2009: João Pessoa, UFPB, 2009.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. **A racionalização das tradições no contexto da modernidade tardia**: o caso das tradições gaúchas. 2010. 160 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”: Marília, 2010.

MAIA, Doralice Satyro. **Tempos lentos na cidade**: Permanências e transformações dos costumes rurais na cidade de João Pessoa – PB. 2000. 363f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo: São Paulo, 2000.

MARACAJÁ, Maria Salomé Lopes. **Território e Memória**: a construção da territorialidade étnica da Comunidade Quilombola Grilo, Paraíba. 2013, 162 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Ciências Exatas e da Natureza, Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2013.

MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MATTOS, Hebe Maria. *Laços de família e direitos no final da escravidão*. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe. **História da Vida Privada no Brasil 2 – Império: A corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.337-383.

_____. **Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004 [1999].

_____. **Marcas da escravidão:** Biografia, racialização e memória do cativeiro na história do Brasil. Tese de Professor Titular em História, Universidade IUPERJ, Fluminense. Niterói, 2004.

_____. História e movimentos sociais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Novos Domínios da História.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p.95-111.

MELLO, Evaldo Cabral. **O Norte Agrário e o Império 1871-1889.** 2. ed. revista. Topbooks: Rio de Janeiro, 1999 [1984].

MELO, Josemir Camilo. Quilombos do Catucá: uma herança dos Palmares no Pernambuco Oitocentista. In: MOURA, C. **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil.** Maceió: Edufal, 2001, p. 189-218.

_____. Cultura, Memória Coletiva e Identidade Étnica na Ciranda de Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande-PB). **X Encontro Nacional de História Oral - Testemunhos: História e Política.** Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 2010.

MONTES, Maria Lúcia. **Raça e Identidade:** entre o espelho, a invenção e a ideologia. In: SCHWARCZ, L. M. & QUEIROZ, Renato Silva (Orgs.) **Raça e Diversidade.** São Paulo: EDUSP, 1996.

MORAES, Dênis. Notas sobre imaginário social e hegemonia cultural. **Revista ContraCampo.** Rio de Janeiro, n.1, p.93-104, jan./jun., 1997.

MOREIRA, Alecsandra Pereira da Costa. **A Luta pela terra e a construção do território remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande - PB.** 2009. 116f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.) **Novos Domínios da História.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 95-111.

MOURA, Clóvis (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil.** Maceió: EDUFAL, 2001.

_____. **Rebeliões da Senzala:** Quilombos, Insurreições e Guerrilhas. 3. Ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981 [1959].

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo.** Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **O Genocídio do negro brasileiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos:** Identidade Étnica e Territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA JÚNIOR, Manoel Felix de Oliveira. **Comunidade Quilombola Pedra D'Água, Ingá - PB: História de Resistência e memória camponesa**. 2012, 6 Monografia (Graduação em História). Centro de Ciências Exatas e da Natureza, Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2012.

PAIVA, Eduardo França. **História & Imagens**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

PINSKY, Jaime. **A Escravidão no Brasil**, 21. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

PINTO, Valderli Evangelista. **Igreja Matriz da Paróquia de Nossa Senhora da Boa Viagem: Um Patrimônio Cultural do município de Lagoa Grande**. Disponível em: http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2013%20-%20Valderli%20Evangelista%20Pinto%20TC.pdf. Acesso em: 10 jan. 2015.

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e notas para a História da Paraíba**. João Pessoa: UFPB, 1977 [1908]. V. 1.

PORTO, Waldice. **Paraíba em preto e branco**. João Pessoa: A União, 1976.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. Volume I: etnografia religiosa. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RAMOS, Everardo. Origens da imprensa ilustrada brasileira (1820-1850): imagens esquecidas, imagens desprezadas. **Escritos. Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa**. Rio de Janeiro, ano 3, n.3, p.285-309, 2009.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.28, p.14-39, dez./fev. 95/96, 1996.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. 2007. 350f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

_____. Famílias Negras na Cidade da Parahyba Imperial: o caso dos pardos libertos e livres. **Anais do Seminário Nacional de História (ANPUH)**, USP: São Paulo, 2011.

_____; FONSECA, Ivonildes da Silva (Orgs.) **População Negra na Paraíba: Educação, Histórica e Política**. Campina Grande: EDUFPG, 2010a.

_____; FONSECA, Ivonildes da Silva (Orgs.) **População Negra na Paraíba: Educação, Histórica e Política Volume 2**. Campina Grande: EDUFPG, 2010b.

RODRIGUES, Jaime. **O Infame Comércio: Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)**, Campinas: Editora da UNICAMP/CECULT, 2000.

RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira. (Org.). **Do Campus ao Campo: olhares sobre Políticas Públicas dirigidas à pobreza rural no Estado da Paraíba, Brasil**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2011.

_____. Paisagens, Geossímbolos e Dimensões da Cultura em Comuni Quilombolas. **Revista Mercator**. Fortaleza, v. 10, n. 22, p.103-121, mai./ago., 2011.

SÁ, Ariane Norma Menezes. **Escravos, livres e insurgentes. Parahyba (1850-1888)**. 2. ed. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2009.

_____; MARIANO, Serioja R.C. (Orgs.). **Histórias da Paraíba: autores e análises historiográficas sobre o século XIX**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2003.

SANTANA, Jussara Manuela Santos de. **Territorialidade Quilombola: um olhar sobre o papel feminino em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande**. PB. 2011, 99f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2011a.

_____. Do autorreconhecimento à certificação, Luta e Resistência da Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos-PB. **Anais do I Seminário Internacional dos Espaços de Fronteira**. Universidade Estadual do Oeste do Paraná: Foz do Iguaçu, 2011b.

SANTOS, Eurides Souza. Memória Social: A brincadeira dos cocos na comunidade quilombola Caiana dos Crioulos. **Revista Instituto Estudos Brasileiros**. São Paulo, n.59, p.261-282, dez, 2014.

SANZIO, Rafael; ROSEMBERG, Fúlvia; SOUZA, Luís A. F. (Orgs.). **Terra, Território e Sustentabilidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

SCHWARZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERBENA, Carlos Augusto. Imaginário, Ideologia e Representação Social. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, Santa Catarina, nº 52, p.2-13, dezembro, 2003.

SILVA, Eduardo. **As camélias do Leblon: uma investigação de história cultural**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003

SILVA, Eleonora Félix. **Escravidão e Resistência escrava na "Cidade d'Arêa" Oitocentista**. 2010. 188f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2010.

SILVA, Fagner Nascimento. **As memórias do processo de construção do espaço urbano de Alagoa Grande – PB**. 2011, 33f. Monografia (Graduação em Geografia) Guarabira: UEPB, 2011.

SILVA, José Antonio Novaes da. Condições Sanitárias e de Saúde em Caiana dos Crioulos, uma Comunidade Quilombola do Estado da Paraíba. **Revista Saúde Soc**. São Paulo, v.16, n.2, p.111-124, 2007.

SILVA, Lucian Souza; ROCHA, Solange Pereira. Ideias e discursos abolicionistas na Parahyba do Norte. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento Histórico e diálogo nacional**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Natal, 2013.

SILVA, Rafael Santos. Camélias e Revista Ilustrada: O movimento abolicionis litografias de Ângelo Agostini. **Anais do XIII Encontro de História Anpul.** Identidades. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2008.

SILVA, Sara D.M.; DOWLING, Gabriela Buonfiglio. O Universo Feminino retratado nos cocos de Roda, em três Comunidades Quilombolas no Estado da Paraíba. **Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**. 23 a 26 de agosto de 2010.

SILVESTRE, Diego de Oliveira. **Uso, Vivência e Conservação do Meio Ambiente em Populações Tradicionais: Uma análise da Comunidade Quilombola de Caiana dos Crioulos - Alagoa Grande (PB)**. 2011, 135f. Monografia (Graduação em Geografia) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

SLENES, Robert W. **Na Senzala, uma flor**. Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX – 2. ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2011.

SOUZA, Francinilda Rufino; SOUZA, Maria Lindaci de. A Arte da Benzenção e da Cura na Memória e Identidade das mulheres das comunidades quilombolas de Caiana dos Crioulos e do Grilo. **Anais do III Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais: Olhares diversos sobre a diferença**. Outubro de 2011, João Pessoa – PB, s/p.

SOUZA, Maria Lindaci Gomes de; CARNEIRO, Maria Aparecida Barbosa. **Identidade, Memória e Práticas Culturais: cantigas do cancioneiro tradicional, narradas pelas mulheres da comunidade remanescente de Quilombos Caiana dos Crioulos - PB**. Universidade Federal do Maranhão: São Luís, 2009.

SUNDFELD, Carlos Ari (Org.). **Comunidades Quilombolas: direito à terra**. Brasília: Fundação Cultural Palmares; MinC; Editorial Abaré, 2002.

TRAVASSOS, Lorena; CARVALHO, Nadja. Serena, Serená: um documentário sobre a memória da cultura paraibana. **Revista eletrônica temática**. João Pessoa, ano 2, nº 9. s/p, 2006.

VIDAL, Ademar. **Três séculos de escravidão na Parahyba**. Estudos Afro-Brasileiros. Recife: Massangana, p.105-152, 1988. Edição fac-similar de 1934.

VOLDMAN, Danièle. Definições e usos. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. (Orgs.) **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. Ser “moreno”, ser “negro”: memórias de experiências de racialização no litoral norte do Rio Grande do Sul no século XX. **Revista Estudos Históricos**. São Paulo, vol.26, nº 52, p.409-428, jul./dez., 2013. (Dossiê Raça e História).

ANEXOS

Cocos

C – Bota uma mão na cabeça / outra na cintura / dá remelexo no corpo / dá uma imbigada na outra ô piaba

R – Sai sai sai ô piaba / fora da lagoa / sai sai sai ô piaba / ai que coisa boa

(Caiana dos Crioulos, 14/02/1993)

C – Joga a bola para cima / Joga a bola para baixo / você diz que dá no nego / no nego você não dá

R – Dá-le nego, dá-lhe nego / no nego você não dá

(Caiana dos Crioulos, 14/02/1993)